
LIBRARY OF PRINCETON
MAY 9 1989
THEOLOGICAL SEMINARY

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
INSTITUTO "FRANCISCO SUAREZ"

XV SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA

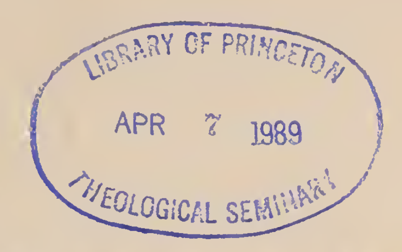
(19-24 SEPT. 1955)

PROBLEMAS DE ACTUALIDAD EN TEOLOGIA SACRAMENTARIA

OTROS ESTUDIOS

MADRID
1956

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
INSTITUTO "FRANCISCO SUAREZ"



XV SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA

(19-24 SEPT. 1955)

PROBLEMAS DE ACTUALIDAD EN TEOLOGIA SACRAMENTARIA

OTROS ESTUDIOS

MADRID
1956

Nihil obstat

Madrid, 1 de junio de 1956

DR. RAMIRO L. GALLEGO, Pbro.

Imprimatur

Madrid, 5 de junio de 1956

✠ LEOPOLDO, Patriarca de las Ind. Occ.
Obispo de Madrid-Alcalá

Ediciones Aldecoa. — Burgos 17555

I

PROBLEMAS DE ACTUALIDAD EN TEOLOGIA SACRAMENTARIA

FRANCISCO DE P. SOLA, S. J.
Del Colegio Máximo de S. Francisco de Borja, en San Cugat del Vallés

¿HASTA QUE PUNTO PUEDE DEPENDER DE LA POTESTAD DE JURISDICCION EL VALOR DE LOS SACRAMENTOS?

SUMARIO

Noción de ambas potestades. Posibles interferencias:

1. En el Sacramento de la Penitencia.
2. Sacramento del Matrimonio.
3. Extrema Unción.
4. Confirmación.
5. Orden.
6. En los demás Sacramentos: Bautismo y Eucaristía.

Conclusión.

DOS métodos pueden emplearse para el desarrollo del presente tema: un método puramente especulativo y como a priori, y otro positivo o a posteriori. El primero consistiría en estudiar los conceptos de potestad, de orden y de jurisdicción, y observar sus interferencias o influjos. El segundo atendería solamente a la práctica: ¿cómo se ha ejercido en la Iglesia la potestad de orden y de jurisdicción? ¿qué interferencias se observa en su ejercicio, y cómo se han solucionado?

Por más que los dos caminos parecen distintos, a penas se introduce el investigador por uno de ellos, se encuentra cortado por el otro, y observa que son dos senderos que continuamente se juntan y se separan, se oponen y siguen paralelos, para volverse a juntar, cortar y separar continuamente. No es, pues, posible un estudio apriorístico que prescinda de los hechos, ni tampoco uno histórico que no se base en los principios.

Ni es cosa fácil determinar la definición y distinción de ambas potestades. Porque precisamente el ejercicio de las mismas es lo que determina su naturaleza; como quiera que su uso nos señala su amplitud, amplitud que necesariamente ha de contribuir a especificar su naturaleza, según aquel principio filosófico: operari sequitur esse, et modus operandi sequitur modum essendi.

Como base del estudio o presupuesto que no podemos descuidar, está la índole propia de los Sacramentos. Estos caen bajo la potestad directa de Cristo, el cual, si bien pudo conferir a su Iglesia la potestad

de excelencia sobre los mismos, que El poseía, sin embargo no consta que se la haya concedido (1); y por otra parte la Iglesia misma ha declarado en más de una ocasión, que no posee potestad sobre la sustancia de los Sacramentos (2), dejando, no obstante, a la discusión de los teólogos, que haya de entenderse estrictamente por el nombre de "sustancia" en este caso.

De dos maneras principalmente puede la potestad de jurisdicción influir en la validez del sacramento: 1.ª Cuando así lo requiera la naturaleza misma del Sacramento; 2.ª Cuando la ley divina lo establezca.

En el primer caso se hallan ciertamente los Sacramentos de la Penitencia y del Matrimonio.

1. La Penitencia, según definición del Tridentino, es un tribunal, un juicio para el que necesariamente se requiere jurisdicción. Ya en esto se distingue este Sacramento del Bautismo. "Nam, praeterquam quod materia et forma, quibus sacramenti essentia perficitur, longissime dissidet, constat certe, baptismi ministrum *iudicem* esse non oportere, cum Ecclesia in neminem iudicium exerceat, qui non prius in ipsam per baptismi ianuam fuerit ingressus" (D 895). Y porque "Dominus noster Iesus Christus, e terris ascensurus ad caelos, sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit, tamquam praesides et *iudices,* ad quos omnia mortalia crimina defferantur" (D 899), es menester que el reo confiese todos sus pecados, y que el sacerdote dé la sentencia (D 895). "Constat enim, sacerdotes *iudicium hoc* incognita causa exercere non potuisse" (D 899). Y condenando la opinión protestante de que el poder de perdonar los pecados no es una potestad conferida a solos los Obispos y Sacerdotes, sino a todos los fieles que tengan fe, advierte el Concilio: "Docet quoque, etiam sacerdotes, qui peccato mortali tenentur, per virtutem Spiritus Sancti in ordinatione collatam tamquam Christi ministros functionem remittendi peccata exercere, eosque prave sentire qui in malis sacerdotibus hanc potestatem non esse contendunt. Quamvis autem absolutio sacerdotis alieni beneficii sit dispensatio, tamen non est solum nudum ministerium vel annuntiandi Evangelium vel declarandi remissa esse peccata; sed *ad instar actus iudicialis,* quo ab ipso, velut *a iudice sententia* pronunciatur" (D 902). Y así quedó definido en los cánones 9 y 10 (D 919-920).

(1) 3 q. 64 a. 4 c. et ad 1, ad. 3.

(2) Clemente VII ad Cathol. Armen.; Conc. Trid. sess. XXI c. 2; Pío X, en el Juramento contra el modernismo; Pío XII, Const. Apost. *Sacramentum Ordinis* (D 28 570m 931 2147a 3001).

Tratándose, pues, de un juicio, acto judicial, juez, no puede ser extraño a este sacramento el concepto de jurisdicción. Pero téngase en cuenta que la jurisdicción no entra como constitutivo esencial del Sacramento, sino más bien como condición requerida por la manera de ser de este sacramento. La esencia de la Penitencia—como la de cada uno de los Sacramentos—viene constituída por la materia y la forma. Esta es una absolución o condenación, un verdadero acto judicial, que exigirá en el que lo ejerce, la autoridad de un juez. Ahora bien, este poder judicial se ejerce en orden a la sociedad de la Iglesia, y supone o exige verdadera jurisdicción. No será, por tanto, válido un acto judicial, si el que actúa en calidad de juez no posee la necesaria jurisdicción sobre el reo.

A su vez, el perdonar los pecados es un acto sacramental, no meramente judicial, por el que el ministro actúa en nombre de Cristo en orden a perdonar los pecados. El Concilio Tridentino expresamente declara que semejante potestad solamente se confiere, por virtud divina, a los obispos y a los Sacerdotes, y esto por la ordenación sacerdotal, por cuanto Cristo instituyó un Sacerdocio visible y externo al que confirió el poder de transubstanciar el pan y el vino en su cuerpo y sangre, y de perdonar o retener los pecados en el sacramento de la Penitencia.

Es, por consiguiente, la potestad de jurisdicción absolutamente necesaria para la validez del acto sacramental, ejecutado por el sacerdote en virtud de la potestad de orden. La jurisdicción, en cuanto tal, es extrínseca al poder de orden, pero afecta a su validez por el hecho de requerirlo así la judicialidad que este acto implica.

A pesar de lo dicho, puede alegarse una objeción. Al conferir Cristo a los Apóstoles y a sus sucesores el poder de perdonar los pecados les dijo taxativamente: "Quorum remisseritis peccata remittuntur eis, et quorum retinueritis retenta sunt" ¿no les daba, ipso facto, la jurisdicción correspondiente? Por la misma causa, cuando el Obispo ordena al sacerdote y con la potestad de orden le confiere el poder de perdonar los pecados ¿no le da todo aquello que es necesario para que pueda ejercer semejante autoridad? En otras palabras: la jurisdicción necesaria para el Sacramento de la Penitencia ¿la tienen los Sacerdotes limitada por la Iglesia o por institución divina?

En realidad Cristo habría podido instituir el Sacramento de la Penitencia de tal manera que el Sacerdote, por la sola ordenación sacerdotal, tuviese ya determinada jurisdicción sobre los pecadores, en cuanto pecadores, y solamente en orden a la remisión o retención de los pecados. No se trataría aquí de súbditos propiamente dichos, a la

manera que lo son los diocesanos respecto del Obispo y los feligreses con relación a su Párroco, sino de la manera cómo los Cardenales pueden ejercer la potestad de las llaves en cualquier lugar.

Sea lo que fuere de esta posibilidad, la Iglesia tiene ya una doctrina definida sobre este punto. En el Concilio Tridentino se afirmó taxativamente que la Iglesia tiene potestad para reservar los pecados, es decir, para limitar la jurisdicción de los Sacerdotes, no solamente reduciendo a un determinado territorio el ámbito de su jurisdicción, sino también estrechándoles el campo en el ejercicio de su poder aun sobre sus propios súbditos. Funda el Concilio esta actitud de la Iglesia, en el Poder Supremo que ella posee: "unde merito Pontifices Maximi pro suprema potestate sibi in Ecclesia universa tradita, causas aliquas criminum graviores suo potuerunt peculiari iudicio *reservare*" (D 903). Como se ve, es clara la doctrina de la Iglesia. Ella posee autoridad para restringir el uso de la potestad de orden respecto al Sacramento de la Penitencia, por lo menos por cuanto puede privar o restringir la jurisdicción de los Sacerdotes.

Podría aún preguntarse: ¿se trata de una verdadera jurisdicción, es decir, hay que considerar a los pecadores como verdaderos súbditos? Por de pronto, que se trate de una jurisdicción verdadera no cabe duda. El mismo Concilio Tridentino comienza así el capítulo sobre la reservación de casos: "Quoniam igitur natura et ratio iudicii illud exposcit, ut sententia in subditos dumtaxat feratur, persuassum semper in Ecclesia Dei fuit et verissimum esse Synodus haec confirmat, nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam aut subdelegatam non habet *iurisdictionem*" (D 903). En donde se afirman principalmente dos cosas: primera, que la naturaleza del Sacramento de la Penitencia exige jurisdicción; segunda, que esta jurisdicción se ejerce sobre súbditos. Y con esto se responde a la duda que podía ofrecerse: se trata de una jurisdicción verdadera ejercida sobre los pecadores, que en esto son verdaderos y propiamente súbditos.

En conclusión: El Sacramento del Orden no da por sí mismo la jurisdicción: ésta proviene del Papa, que como cabeza suprema de la Iglesia la delega a quien quiere y con las proporciones que quiere. Aún los Obispos, por la sola consagración episcopal no reciben potestad de jurisdicción; ésta se la ha de otorgar el Sumo Pontífice al señalarles una diócesis, un territorio, o simplemente al concederles facultades libremente a su voluntad.

Por consiguiente el Sacramento de la Penitencia puede ser limitado en su potestad de orden, por la potestad de jurisdicción. Esta

limitación afecta a la validez por requerirlo así la naturaleza de este Sacramento, instituído por Jesucristo a manera de juicio o tribunal. Por otra parte el mismo Jesucristo subordinó a la cabeza de la Iglesia toda la potestad de jurisdicción, y por lo mismo, cuando el Papa la limita en los sacerdotes y Obispos, mientras la concede amplia a los Cardenales, usa del poder divino que tiene. En consecuencia, hay que afirmar que la Iglesia no ha establecido nada por cuenta propia, que afecte a la validez del Sacramento de la Penitencia, ni siquiera creando condiciones sine quibus non, ya que todo cuanto afecta a la validez de este sacramento ha sido de institución divina.

2. Algo semejante ocurre con el Sacramento del MATRIMONIO, cuya esencia es un contrato social. En toda sociedad, para que un contrato público tenga valor no basta la voluntad de los contrayentes, sino que es menester la observación de las condiciones o circunstancias que establece la competente autoridad, ya por ley general, ya por prescripción particular en cada caso.

A la Iglesia ha confiado Dios los contratos matrimoniales entre bautizados al elevar a Sacramento el Matrimonio. En consecuencia a la Iglesia corresponde prescribir las condiciones y circunstancias que estipulen válidamente un contrato matrimonial. Estas condiciones también son extrínsecas al contrato, pero de ellas depende la validez del mismo.

Ahora bien, la Iglesia al legislar sobre el Matrimonio estableciendo impedimentos dirimentes o exigiendo condiciones para su validez, no usa de la potestad de orden, sino de la jurisdicción legislativa universal. Cualquiera legítimamente constituído en cabeza de la Iglesia, aunque no tenga todavía ninguna orden sagrada, puede usar legítimamente de este poder de jurisdicción legislativa, dictaminando las normas que juzgue oportunas, o dispensando en casos particulares.

Tampoco en este Sacramento la interferencia entre la potestad de jurisdicción y la de orden es directa, sino que proviene de una condición extrínseca al Sacramento, aunque requerida por su misma naturaleza. Y por su parte la Iglesia no tiene potestad absoluta sobre todo matrimonio, sino en el ámbito que Cristo le ha concedido.

3. ¿Ocurre en algún otro Sacramento esta limitación del poder de orden, debida al poder de jurisdicción?

Un caso se presenta en el Sacramento de la EXTREMA UNCIÓN, que merece examinarse. La materia de este Sacramento es el óleo bendecido por el Obispo, de suerte que no es válida la administración del

Sacramento—ni en caso de necesidad—si se usa un aceite bendecido por un presbítero. Así lo han declarado diversas veces los Sumos Pontífices y el Santo Oficio (3). Sin embargo, puede el Papa conceder a los simples presbíteros la facultad de bendecir este óleo; y de hecho lo bendicen desde muy antiguo los Presbíteros Orientales.

Este caso plantea varios problemas de no fácil solución:

1.º La bendición del óleo ¿es de prescripción divina o eclesiástica?

2.º ¿La usaban ya los apóstoles o en los primeros siglos?

3.º El que esta bendición esté reservada a los Obispos ¿es de prescripción divina o eclesiástica?

4.º ¿Cómo afecta a la validez esta bendición?

Todas estas preguntas estriban de hecho en la primera, a saber, la bendición del óleo ¿es de prescripción divina o eclesiástica? La contestación no es fácil. Documentos positivos que demuestren el origen apostólico de esta bendición, no los poseemos. Verhamme escribe: "Non est omnino certum benedictionem olei esse originis apostolicae, neque constat eam esse institutam a Christo, et quidem de necessitate Sacramenti" (4). Así opinaban también no pocos. Pero es de notar que tales autores suponían válido el uso del óleo no bendecido, o bendecido por un simple presbítero sin facultad particular. Tal sentencia nos llama mucho la atención en los autores modernos. A. Janssens y Verhamme, porque en lo que se refiere a la necesidad de una bendición, hoy nadie duda de ello. Que esta bendición tenga origen divino, ya es otra cosa. De todos modos estos autores se refieren en general a la necesidad de la bendición episcopal, pues Verhamme expresamente dice: "Pauci dicunt benedictionem potestate episcopali nullibi necessariam esse ad valorem sacramenti; satis est oleum a presbytero, propria potestate ordinis, benedici. Haec opino praecipue nititur defectu argumentorum, quae demonstrant necessitatem benedictionis potestate episcopali. Haec sententia probabilis videtur. Obstant tamen duo decreta S. Officii... Haec decreta licet magis ad praxim spectent, supponunt tamen presbyteros vi sui ordinis no habere potestatem benedicendi oleum infirmorum, cum ne extrema quidem necessitate hoc eis liceat" (6). No sin razón objeta Doronzo: "Fatemur nos non videre

(3) PAULO V, Decret. S. Officii 13 Jan. 1611; GREGORIO XV, Decret. S. Officii, 14 Sept. 1842. Cfr. *Sacrae Theologiae Summa*, Madrid, BAC, 1953, IV (ed. 2.ª), 574-576.

(4) A. VERHAMME, *De Materia remota Sacramenti Extremae Unctionis*: Coll. Brug. 45, 1949, 200-204.

(5) AL. JANSSENS, *Het heilig Oliesel*, Bruselas, 1939, 127sq.

(6) A. VERHAMME, l. c., 204.

quomodo sententia, cui opponuntur tum decreta S. Officii, tum communissima doctrina theologorum, possit adhuc videri theologice probabilis et non potius sit determinate temeraria et errori proxima" (7). De todos modos creemos que la poca consistencia de esta opinión estriba más en la aserción común de los teólogos que en los decretos del Santo Oficio, pues éstos miran a la ejecución o disciplina; y ya sabemos, que en materia de sacramentos, no es lícito aceptar una sentencia meramente probable si va en juego la validez del sacramento, fuera de los Sacramentos necesarios (bautismo y penitencia).

Sea lo que fuere de esta bendición episcopal, lo cierto es que los documentos apostólicos no hablan de ella y los escritos de los Padres más antiguos tampoco la mencionan. Queda, pues, campo abierto a los teólogos para discutir sobre su origen. Notemos, sin embargo, que el argumento del silencio, nada vale en este caso. Pues no se ve la necesidad que hubiera de especificar la naturaleza y necesidad de esta bendición episcopal. Lo mismo ocurre casi en la fórmula de los demás sacramentos.

Una cuestión afín a esta, nos podrá tal vez dar algo más de luz: ¿Se necesita, para la validez, una fórmula especial—concretamente la señalada en el Rituale Romanum—para bendecir el óleo de la Extrema Unción?

También aquí discrepan los teólogos y los moralistas: unos responden afirmativamente; otros lo niegan en absoluto; unos terceros distinguen exigiéndola para los presbíteros que bendicen dicho óleo por delegación, y negando su necesidad para los Obispos.

Los que admiten la necesidad de la fórmula del ritual, se apoyan en la autoridad que suponen tiene la Iglesia de poner condiciones que afecten a la validez de los Sacramentos. Los segundos o niegan este poder o lo ponen en duda. En resumen: de nuevo nos encontramos con el mismo problema: ¿qué poder tiene la Iglesia? Y aquí, como en tantos otros casos, hay peligro de incurrir en un círculo vicioso: La iglesia tiene poder porque lo ha usado; y al querer demostrar el por qué del uso, se apela al poder. En otras palabras: puede suceder que se arguya así: "En la Extrema Unción la Iglesia ha condicionado la validez del Sacramento a una fórmula determinada de bendición del óleo; luego tiene poder para poner condiciones que afecten a la validez del Sacramento". Y cuando luego se llegue al tratado sobre la Extrema Unción, el argumento será: "La Iglesia tiene poder para poner condiciones a los Sacramentos: es así que en la Extrema Unción

(7) E. DORONZO O. M. I., *De Extrema Unctione*, Milwankee, 1954, I, 333.

determina una fórmula para bendecir el óleo. Luego esta fórmula afecta o puede afectar a la validez."

En general, los que no exigen una fórmula especial para la bendición, se apoyan en el origen divino de la misma. No es probable que Cristo prescribiese una fórmula particular, sino que únicamente ordenó una bendición dada por el Obispo. Y para asentar este origen divino, se apoyan principalmente en el Tridentino, el cual dice, después de citar las palabras de Santiago: "Quibus verbis, ut ex apostolica traditione per manus accepta Ecclesia didicit, docet materiam, formam, proprium ministrum et affectum huius sacramenti salutaris. Intellexit enim Ecclesia, materiam esse oleum ab episcopo benedictum" (D 908). Y cierto es que la tradición siempre nos presenta este óleo de la Extrema Unción bendecido por el Obispo.

Verdad es que esta sentencia no pasa de ser probable, pero ello basta, creemos, para que no puedan sacarse consecuencias ciertas en favor de la opinión contraria.

Pero todavía subsiste la dificultad: ¿por qué esta bendición afecta a la validez? La tradición es cierto que nos presenta óleo bendecido; pero de la misma manera nos presenta bendecido el oleum catheeumenorum usado en el bautismo, en la ordenación sacerdotal, consagración de reyes, etc., es decir, en muchos casos en los que la bendición no afecta a la validez del Sacramento.

Esta objeción no parece tener tanto valor como a primera vista podría aparentar; puesto que en la ordenación sacerdotal la unción de las manos no es necesaria para el sacramento del Orden, y por lo mismo no puede afectar a su validez el que el óleo esté o no bendecido. Lo mismo se dirá de la unción bautismal. En cuanto a la consagración de reyes, etc., no hay cuestión, pues no se trata de ningún sacramento.

Por el contrario, el Sacrum Chrisma, necesario para la Confirmación, también ha de estar bendecido por el Obispo, sin que sea necesaria la bendición especial para su validez. Con lo que este caso queda equiparado al de la Extrema Unción, y los doctores se apoyan en las mismas razones.

Por tanto, evitando un círculo vicioso, puede quedar establecido, que es *probable,* que la bendición del crisma y la del óleo de la Extrema Unción sea de origen divino, y por consiguiente *es probable* que no depende de la Iglesia el que ella afecte o no a la validez. No podemos, pues, de aquí concluir nada que nos dé pie para establecer las relaciones entre la potestad de jurisdicción y la de orden en cuanto afecta a la validez de los Sacramentos.

Sin embargo, todavía queda en pie el punto principal: ¿por qué puede concederse a un presbítero la bendición del óleo de la Extrema Unción, que de origen divino corresponde a un Obispo? O bien, ¿cómo puede el Papa conceder a un simple presbítero lo que es exclusivo del Obispo?

Las soluciones concretas que dan los teólogos, suponen sus principios fundamentales. Aquellos que admiten un poder papal sobre el valor de los Sacramentos, no dudan en ver aquí un caso práctico del del ejercicio de este poder. Los que no admiten semejante potestad acuden a una disposición de Cristo según la cual la bendición de este óleo es propia de los Obispos, pero puede concederse también a los presbíteros.

Este caso es idéntico al de la Confirmación. Como de él se tratará en un tema especial, aquí nos bastará, para nuestro intento, indicar que entre las soluciones o explicaciones probables, está la de una institución divina, por la cual Cristo instituiría el presbiterado con potestad de orden para confirmar, pero sometida a la voluntad del Papa. Así el sacerdote sería ministro extraordinario de la Confirmación con potestad ligable, mientras que el Obispo lo sería ordinario con poder no ligable. La autoridad del Papa, en virtud de su jurisdicción suprema, por voluntad expresa de Cristo, puede ligar este poder en el Sacerdote, pero no puede en el Obispo. La jurisdicción juega también aquí un papel importante, pero no en el sacerdote que confirma (el cual solamente ejerce potestad de orden), sino en el Papa, que por un acto de mera jurisdicción, desata el poder de orden del Presbítero. Tampoco se trata de un poder directo sobre el Sacramento.

4. Pasando al Sacramento del Orden, hallamos también no pocas cuestiones discutibles en las que se podrán conjugar las potestades de orden y de jurisdicción. En efecto; se da el caso, legislado ya en el Código de Derecho Canónico, que los Cardenales, Abades y Prefectos Apostólicos pueden conferir, en determinadas circunstancias, las órdenes menores. Como quiera que hoy día casi nadie admite la sacramentalidad de tales órdenes, y resultaría muy difícil, por no decir imposible, demostrar su origen divino, por lo menos por lo que toca a cada una de las órdenes menores; no ofrece especial dificultad el que el Sumo Pontífice autorice a un simple presbítero la colación de unas órdenes de institución eclesiástica. Para ello basta que el Papa, usando de su suprema jurisdicción, autorice a un sujeto capaz.

Decimos a un sujeto capaz; porque para la validez de semejantes actos, parece que es necesaria cierta consagración o potestad de orden, como luego diremos.

Pero si se trata de órdenes sacramentales, ¿puede la potestad de jurisdicción autorizar o anular los actos de la potestad de orden? Sabido es cómo en nuestros días parece tema de moda o actualidad el discutir sobre el ministro del Sacramento del Orden, y se nota una marcada tendencia a conceder al presbítero la facultad de ser ministro extraordinario aun del diaconado y presbiterado. Sobre esta interesante materia hay señalada una ponencia particular, pero no podemos en nuestro tema declinar la cuestión.

No uno, sino varios, son los problemas que a este propósito se suscitan y resulta interesante la simple problemática del Sacramento del Orden. Para nuestro objeto, de momento basta plantear y contestar este problema: ¿Puede el Sumo Pontífice facultar a un simple presbítero para conferir las órdenes mayores del diaconado y presbiterado? Si la respuesta es negativa, el problema ya queda resuelto sin dificultad.

Pero hoy día son muchos los que dicen que sí. En tal caso nos encontraríamos ante una cuestión parecida a la de la Confirmación; y la respuesta más sencilla sería admitir para el simple presbítero una potestad de orden ligable en sus funciones de confirmar y ordenar, porque Cristo habría instituído el presbiterado para que el Sacerdote fuera ministro ordinario de la Penitencia y Eucaristía, y extraordinario del Orden y Confirmación. La jurisdicción del Papa ataría o desataría un poder de orden, que se había conferido en la ordenación sacerdotal.

Esta solución explicaría algunos hechos que se suponen, y por otra parte no concedería a la Iglesia ningún poder exorbitante ni arbitrario. Pero ¿basta esta explicación? Según ella el Papa no podría atar a los Obispos el poder que tienen de ordenar, porque son para ello ministros ordinarios. Y en realidad ¿nunca ha anulado el Papa estos actos episcopales? Veamos algunos hechos.

Esteban III y el Concilio Romano de 769 no reconocieron las órdenes de diaconado, presbiterado y episcopado conferidas por su antecesor Constantino II, y en consecuencia decidieron que los diáconos y presbíteros volvieran al estado secular o al grado eclesiástico en que estaban antes de la ordenación, mientras que los Obispos habían de ser reordenados.

Juan VIII declaró nula la ordenación del Obispo de Vercelli por haber sido conferida por el excomulgado Ausberto.

Sergio III atacó (904-911) la validez de las órdenes conferidas por el Papa Formoso.

Juan XII, arrojado del trono pontificio por León VIII, aprovechó el momento de su efímera reposición, en 964, para declarar nulas las ordenaciones impartidas por León VIII.

Desconcertante, sin duda, es el decreto de León IX: los clérigos ordenados gratuitamente por obispos simoníacos harán penitencia; los que pagaron dinero por su ordenación serán depuestos por haber sido inválidas tales ordenaciones.

Citemos, por último, el caso de Urbano II, quien en 1088 reordenó a Daibert, porque había sido ordenado por el Obispo cismático de Majencio.

Ante estos hechos se formula esta pregunta: ¿podía el Papa declarar inválidas las órdenes conferidas por Obispos legítimos, por el hecho de ser cismáticos o simoníacos?

A primera vista parece que así fué. Y no son pocos los teólogos, que refiriéndose a esta triste época de la historia eclesiástica, hablan de una "obnubilatio" en el dogma, y suponen que la Iglesia creyó que un Obispo hereje o cismático o simoníaco ordenaba inválidamente. No nos place semejante explicación, y asentimos plenamente a las observaciones que a este propósito hace Ch. Journet (8). El dogma de la infalibilidad de la Iglesia y del Papa, quedaría muy comprometido.

Dos son las soluciones que principalmente se han dado a este intrincado problema: 1.ª El Obispo tiene, por institución divina, el poder de ordenar "suelto", y no puede ser atado. Los Papas en este período procedieron por pasión, sin formular principios dogmáticos. Su equivocación no fué doctrinal, sino pasional. 2.ª El Obispo tiene el poder de ordenar "suelto", pero puede ser "ligado". Los Papas, en aquellas circunstancias, ligaron este poder, prohibiendo, bajo pena de invalidez, a los cismáticos y simoníacos las ordenaciones.

Mas ninguna de estas soluciones nos agrada. La primera creemos que en realidad atenta contra la infalibilidad pontificia. Por más que se diga que fué la pasión la que movió a los Papas y no los principios dogmáticos, queda seriamente comprometida su infalibilidad ya que se trata no de un solo caso aislado, sino de muchos, y en materia que está íntimamente relacionada con el dogma.

Tampoco la segunda explicación resuelve todas las dificultades. Pues, aparte de otras razones, deja sin explicar muchos hechos:

---

(8) CH. JOURNET, *Vues recentes sur le Sacrament de l'Ordre:* Rev. Th. 53, 1953, 98.

a) Juan VIII no puso dificultad en admitir las ordenaciones hechas por Focio ¿por qué rechazó las de Formoso? Las causas que podían alegarse en favor de la invalidez, solamente podían ser:

1) Suponer que Formoso no era legítimamente Obispo; lo cual no puede admitirse, como quiera que ostentaba tal dignidad muchos años antes de ser elevado a la Sede de San Pedro.

2) Suponer que faltó intención en las ordenaciones; lo cual no es probable.

3) Creer que existía una ley que invalidaba las ordenaciones hechas por simoníacos. Pero una tal ley ¿podía aplicarse al Papa? ¿Le obligaba en sus propios actos? El mismo hecho de actuar él contra la ley ¿no implicaría una abrogación in casu, o que él mismo se dispensaba? Pero se objetará: Juan VIII suponía que Formoso era un intruso y no un Papa legítimo; por tanto era nula cualquiera abrogación, derogación o anulación de la ley, o cualquiera dispensa de la misma.

Sin embargo, todavía ocurre una seria dificultad: Juan VIII declaró nula la consagración del Obispo de Vercelli porque la había conferido el excomulgado Ausberto; y Urbano II tampoco reconoció el diaconado de Deibert por provenir de un cismático. Pues bien; si los Papas, como observa con mucho acierto Ch. Journet (9), en tiempo de Miguel Cerulario, por ejemplo, pudieron aun tácitamente atar el poder de los Obispos cismáticos siguiendo la opinión "de la gran mayoría de los Obispos y del Magisterio ordinario" (como exageradamente afirma Baisi), ¿qué garantía nos queda del valor de las órdenes de la Iglesia ortodoxa, que sin embargo hoy día nadie discute? Y si hubiera existido la ley que invalidase las ordenaciones de los Obispos simoníacos ¿no podríamos aun ahora estar preocupados por la legitimidad de muchas ordenaciones, que podrían evidentemente provenir de Obispos simoníacos?

Ni vale decir que para el caso de Oriente los Papas no dieron ninguna ley limitando la validez de las ordenaciones de los cismáticos; pues tampoco consta de la existencia de tal ley en Occidente, y tan solo la pueden suponer los teólogos o canonistas como una hipótesis que resolvería algunas dificultades; dejaría, sin embargo, muchas dudas y daría lugar a graves conflictos teológicos. Ni hay que insistir en que los Papas no trataron de anular ordenaciones legítimamente conferidas, sino que al reordenar o degradar supusieron que las tales ordenaciones habían sido inválidas.

(9) CH. JOURNET, l. c., 98-99.

Nosotros, en todo este complicado asunto, después de haber leído mucha literatura sobre el particular y haber estudiado las prolongadas controversias entre los canonistas y teólogos de la época, hemos llegado a la conclusión de que no tenemos suficientes datos para dar una sentencia definitiva, a pesar de lo mucho que se debatió y escribió durante todo el siglo IX y aun el X, y después en las sumae sententiarum. Los principios dogmáticos parece que estaban suficientemente claros y que no se aplicaron mal. En donde pudieron tal vez equivocarse fué en el juzgar los hechos para determinar si tal o cual Obispo simoníaco había sido consagrado válidamente, y por consiguiente si las ordenaciones por él conferidas gozaban o no de validez. En casos concretos, podía quizás dudarse de la voluntad o intención del consagrante, cuando se procedía con tanta pasión, coacción y fuerza aun de la potestad civil. Que tal o cual canonista tuviera ideas erróneas acerca de la validez de las ordenaciones conferidas por un Obispo por el hecho de ser simoníaco, no debe imputarse a error de la Iglesia o de los Papas.

En conclusión: De las ordenaciones declaradas inválidas y de las reordenaciones no sacamos más que confusión y muy poca luz. Los teólogos siempre han considerado éste como uno de los episodios más oscuros y difíciles, precisamente porque no se les ocurría que el Papa tuviera poder para atar la potestad de orden de los Obispos. En el caso de las ordenaciones anglicanas nadie pensó en una nulidad por causa del cisma o herejía, ni a Papa alguno se le ocurrió ligar la potestad de orden de los Obispos herejes; y León XIII no adujo más razón que la falta de intención y forma.

Examinemos dos hechos más: el que hemos indicado arriba, del poder de ordenar concedido al simple presbítero; y el de la materia y forma del Sacramento.

A) ¿Concedió el Papa a un simple presbítero la facultad de conferir órdenes mayores? Ya hemos dicho que para las órdenes menores, siendo como son de institución eclesiástica, no ofrece el caso ninguna dificultad. De las órdenes mayores, el Subdiaconado (que en la Iglesia Oriental es menor) como quiera que no es Sacramento, tampoco puede mover dudas. El Diaconado tiene todas las probabilidades de ser sacramento y de institución divina, por lo menos mediata. Ciertamente es de institución apostólica. No obstante, su misma índole de auxiliar del Sacerdote, la limitación de sus funciones, lo reducido de sus facultades y la estrechez de sus atribuciones, hace que no aparezca inconveniente en que su constitución pueda caer en el ámbito del poder sacerdotal, y por lo mismo no se ve tanto inconve-

niente en que el simple presbítero pueda ordenar diáconos. La Iglesia, sin embargo, respetando los derechos de los Obispos, que por institución y derecho propio son ministros ordinarios del Sacramento del Orden, ha concedido muy parcamente a simples presbíteros la facultad de ordenar diáconos (10).

El caso serio e importante es el presbìterado, para el cual hasta el presente solas dos bulas, ambas del siglo XV, se pueden aducir. ¿Son claras y perentorias? Ciertamente que no. Recuérdense las discusiones que suscitó la de Bonifacio IX, y aún antes la de Inocencio VIII que trataba del diaconado (11). La de Martín V ha venido a corroborar la opinión que cada uno tenía formada sobre la de Bonifacio IX. Se ha notado, sin embargo, a este propósito una evolución. Al principio la reacción era viva en contra de la potestad pontificia, y se buscaba una explicación a las Bulas. C. Baisi (12), discípulo del P. H. Lennerz, escribió un libro, en que con mucha erudición, pero en realidad con poca lógica, pretendía demostrar que era "probabilior" por lo menos, la doctrina que concedía a los presbíteros una potestad radical para ordenar. Hemos dicho con poca lógica, pues de los mismos textos y autoridades por él aducidos, nosotros hemos sacado la conclusión contraria. Más adelante, en 1947, el P. Lennerz dió a luz su tratado de Ordine en el que afirma categóricamente: "De genuitate bullarum... nullum omnino dubium exsistit... Termini quoque bul-

---

(10) Al decir esto no queremos significar que admitamos, sin más, el hecho de tales concesiones pontificias. Las Bulas de Bonifacio IX y Martín V, tal como las interpretamos a continuación, no suponen ninguna concesión de ordenar, sino de "hacer ordenar". La de Inocencio VIII nadie demostrará que no sea uno de tantos ejemplos de bulas subrepticias, expedidas por los mismos oficiales de la Curia Romana, de que habla Pastor refiriéndose expresamente a esta época. Por lo demás, discutiéndose del diaconado, si es o no Sacramento, y no importando su ejercicio peligro alguno de invalidez de ulteriores sacramentos, no se ve tanta dificultad en que los Papas pudieran usar de un poder probable. Por esta misma razón, el hecho de que algunos Abades cistercienses hubieran usado durante muchos años de este privilegio de ordenar diáconos, aun en la misma Roma, no puede tener fuerza decisiva. Por el contrario, si constase que los Abades privilegiados hubiesen ordenado presbíteros a ciencia y conciencia de los Papas, sería esto un argumento de mucho peso, puesto que tratándose de la validez de un sacramento (como ciertamente lo es el presbiterado), no puede ponerse en práctica una opinión que pone en peligro el valor del sacramento, por ser meramente probable; tanto menos si se trata de un sacramento cuya probable invalidez traería consigo la nulidad de todos los sacramentos conferidos por el presunto presbítero.

(11) Suponemos a los lectores enterados de las discusiones y de estas Bulas. Como el P. Domiciano Fernández C. M. F. tiene una ponencia sobre este particular, creemos que él aducirá la bibliografía más reciente sobre este tema.

(12) C. Baisi, *Il Ministro straordinario degli Ordini Sacramentali*, Roma, 1935.

larum clare locuntur de ipsa collatione ordinum" (n. 240); de donde concluye: "Ergo Presbyter ex concessione Summi Pontificis potest esse minister huius sacramenti" (n. 241). Lo mismo repite sustancialmente, y en parte a la letra, en la última edición de 1953. Apoyados en la autoridad de Lennerz, ya son hoy día muchos los que sostienen su misma opinión, fundados en dos principios: 1.º Por una parte no se prueba que el Papa carezca de semejante potestad; 2.º la concesión se hizo por lo menos dos veces, como lo demuestran las palabras de las bulas.

Lo primero, ciertamente es muy difícil de rebatir, es decir, no es fácil demostrar que el Papa carezca de poder para autorizar a un sacerdote a que ordene de presbítero, sobre todo si concedemos la potestad de excelencia sobre los sacramentos que Cristo pudo conceder a la Iglesia (13). Pero cuando no disponemos de otros medios de demostración, serán los hechos los que nos darán un argumento positivo acerca del alcance de la potestad pontificia en esta materia. Un poder del que no hubiera usado el Papa en 20 siglos, con tantas oportunidades y casi necesidad, como han ocurrido, cierto es que sería un poder muy problemático. De todos modos reconocemos que el argumento del "non usu" ha de esgrimirse con mucha cautela y en casos muy claros en los que aparezca la necesidad del uso. Pero si las bulas en cuestión demuestran en realidad el uso, tendremos un argumento positivo muy importante, aunque no sea definitivo; pues la práctica sola, en casos excepcionales, no es suficiente para demostrar la existencia de un poder. Podría darse el caso de equivocación en el uso o un error práctico acerca de la extensión de facultades. El caso, que hemos mencionado más arriba, de las reordenaciones lo pone de manifiesto.

No creemos, sin embargo, que sea menester acudir a este extremado recurso, que también ofrece serios inconvenientes. Basta, y es lo más importante, estudiar el significado y alcance de las dos bulas en cuestión. ¿Son ciertamente tan claros los términos, que no admitan otra interpretación? Por de pronto, no consta que los Abades a quienes iban dirigidas las bulas de Bonifacio IX y Martín V, usasen de los privilegios concedidos. El Abad del Monasterio de Sta. Osita no pudo usar del privilegio, porque el Obispo de Londres obtuvo la revocación al quejarse ante la Santa Sede de que aquel privilegio atentaba a su jurisdicción. Del Abad de Altzelle no tenemos noticias

(13) Recuérdese, sin embargo, que Santo Tomás supone que de hecho no la concedió: 3 q. 64 a. 4 ad 3.

particulares. Pero observemos la actitud del Obispo de Londres. El Monasterio de Santa Osita, enclavado en su diócesis, era exento (14); ¿cómo, pues, podía ir contra su jurisdicción episcopal el que el Abad del Monasterio exento ordenase a sus monjes? Por el contrario, atentaba contra su jurisdicción el que se llamase a otro Obispo extraño al Monasterio. ¿No era, pues, esto lo que había pedido y obtenido el Abad de Santa Osita? La expresión de la bula que concede a los Abades de dicho Monasterio que "omnes minores, necnon subdiaconatus, diaconatus et presbyteratus ordines statutis a iure temporibus conferre libere et licite valeant", tiene pleno sentido si se refiere, como observó el P. Puig de la Bellacasa (15), a la facultad de poder llamar, independientemente del Obispo de Londres, a cualquiera otro Obispo para hacer ordenar a sus monjes. "Conferre ordines" no significaría "conferir", sino "hacer conferir". El P. Capello (16) presenta algunos otros casos en los que la mencionada expresión tiene el sentido que le da el P. Puig de la Bellacasa. La interpretación que le acabamos de dar, no la presentamos como cierta, sino como meramente probable, lo cual es suficiente para demostrar que la bula no tiene un sentido tan claro como algunos pretenden.

Del Abad Vicente de Altzelle, a quien Martín V concedió la misma facultad, sabemos que estaba en frecuentes litigios con su Obispo, tanto que en el Capítulo General del Císter de 1426 (un año antes de la concesión del privilegio) se decretó: "Abbatibus de Porta Nuemburgensis, de Cymna Brandenburgensis, de Doberlitz Misnensis dioecesium generale Capitulum sub poenis suspensionis ab ingressu Ecclesiae et excommunicationis iniungit, quod omnes et singulos Magdeburgensis provinciae et vicinarum provinciarum Abbates et abbatissas Cisterciensis Ordinis, per poenas excommunicationis et depositionis ad contribuendum cum abbate et conventu Veteris Cellae, auctoritate Capituli Generalis *compellant pro libertatibus, exemptionibus, immunitatibus et privilegiis Ordinis contra Episcopum Misnensem* ceterosque tam episcopos quam alios ordinarios defendendis. Insuper praedictus Abbatibus memoratum Capitulum praecipit sub poenis

(14) El que el Monasterio estuviese bajo el Patronato del Obispo de Londres, no implica que se atentara contra la jurisdicción del Prelado si al Abad se le concedía la facultad de ordenar; en cambio iba contra su jurisdicción el llamar a un Obispo extradiocesano.

(15) J. Puig de la Bellacasa, S. J., *La Bula "Sacrae Ordinationis" de Bonifacio IX:* Est. Ecl. 5, 1925, 3-19; 113-137.

(16) J. Capello, S. J., *Tractatus Canonico-moralis de Sacramentis,* Turín 1947, IV, 195-205.

supradictis ut in futuro Generali Capitulo fidem de praemissis relationem facere non omittant" (17).

Como se ve, relaciones difíciles mediaban entre el Abad Vicente y su Obispo. No es de maravillar que el Abad de Altzelle acudiese al Papa en demanda de privilegios y confirmación de los que poseía, pues gozaba de exención. Qué favores pidió, no lo sabemos. En los Archivos del Vaticano faltan algunas carpetas de aquella época. Encontramos, sí, la bula de Martín V en el correspondiente registro, pero en el volumen de peticiones no está la del Abad Vicente, ni tampoco está en el de concesiones (18). Por la bula de otorgación sabemos que Martín V concede "ad quinquennium" "singulis monachis eiusdem Monasterii ac personis tibi abbati subiectis omnes etiam sacros ordines conferendi diocesani loci licentia super hoc minime requisita" (19). Como puede observarse, la cláusula "diocesani loci licentia minime requisita" ha de referirse a las órdenes (super hoc), mayores que el Abad de ordinario no podía conferir ni por sí (si era Obispo) ni por otro Obispo alguno sin consentimiento del Ordinario, como todavía hoy se observa en la disciplina vigente de la Iglesia, mientras que para las órdenes menores que un simple Abad ya podía conferir, no se requería la anuencia del Obispo de la diócesis.

Y téngase en cuenta que precisamente en el privilegio de exención, en la época carolingia, se empleaban fórmulas parecidas a las de Martín V. En las "Capitularia Regum Francorum" se encuentra una fórmula "qualiter privilegium condatur" en donde leemos estas frases: "... statuentes ergo, iubemus... ut de praedicto monasterio illo vel quidquid ibidem tam regio munere quam privatorum vel quibuslibet rebus atque corporibus est conlatum, aut in antea conlatum fuerit, ut nulla exinde Episcopus civitatis illius habeat potestatem... in rebus praedicti Monasterii nullum praesumat habere principatum, in nullam omnino rem quod dici aut nominari potest, non pro exactandum, non pro mansionaticos requirendum, non pro totius omnino re repetendo, non pro Abbatem constituendo, non pro ministeria discri-

---

(17) J. M. Canivez, O. Cist. Reg., *Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786,* Lovaina, 1936, IV, 309-310.

(18) El R. P. Miguel Batllori, S. J., accediendo a nuestros deseos, buscó cuidadosamente en el archivo Vaticano. A él debemos este dato y una fotografía de la bula, que discrepa en pormenores muy insignificantes de la reproducción hecha por K. A. Fink (cfr. más abajo, nota 19). Desde aquí le manifestamos nuestro agradecimiento.

(19) El texto de la Bula puede verse en *Zeitschrift der Sevigny für Rechtgeschichte. Kanon. Abteilung* (1943) 506-508; o bien: H. Lennerz, S. J., *De Sacramento Ordinis,* Roma 1953, (ed. 2.ª), 147-148. Los originales se conservan en el Hauptstatsarchiv de Dresden, y en el Archivo Vaticano Reg. Lat. 108 f. 132.

bendo, non pro altaria aut tabulas consecrando, non pro sacros ordines dedicando, illius civitatis Episcopus nullum ibidem praesumat habere accessum, nisi fortasse per communem consensum Abbatis vel ipsa congregatio eum caritatis gratia pro sanctae vitae meritis crediderit evocandum... Confirmamus, igitur, iure perpetuo, ut cum Obbas ipsius Coenobii de hac vita migraverit... *Cum vero fuerit opportunum Ecclesiam dedicare, aut sacros ordines benedici, aut tabulas consecrare, quemcumque de religiosis Episcopis Abbas ipse vel Monachi sibi voluerint invocare, in eorum maneat potestate*" (20).

Estos privilegios de exención poco a poco se habían ido reduciendo en la práctica, hasta limitarse a una exención de visita canónica, administración de bienes y algunos otros privilegios particulares. Cuando surgían desavenencias entre el Monasterio y el Obispo, en casos concretos, acudían los Abades a Roma en demanda de favores, privilegios, exenciones, o simplemente confirmación de los privilegios tradicionales, según las circunstancias lo requerían.

Entre el Abad Vicente de Altzelle y el Obispo Misnense existían discordias bastante duraderas. El mismo año 1411, en que fué elegido Abad el monje Vicente de Altzelle ocupaba la silla de Meissen el Obispo Rodulfo, cuya elección había precedido a la del Abad en solos 15 días. La actividad de Vicente fué grande, según se desprende de las crónicas de la Abadía (21). Sus relaciones con el Obispo no fueron muy cordiales ya desde un principio. No sabemos por qué causa, en el Capítulo General de 1424 (al que no asistió) fué intimado el Abad, bajo pena de excomunión y deposición, a presentarse en el Capítulo siguiente. Dos años después, en 1426, fué absuelto "excusatum" en el Capítulo General, por la buena información que de él dió el Abad de Morimond (22); y en aquel mismo Capítulo debieron de alegarse las quejas que se tenían contra el Obispo Rodulfo, pues ya hemos visto el decreto promulgado en el que se mandaba a los Monasterios vecinos que ayudasen al de Altzelle en sus luchas contra el Obispo de Meissen.

No hemos podido averiguar las causas o motivos de las querellas, pero el privilegio otorgado por el Papa nos puede dar alguna luz.

(20) *Capitularia Regum Francorum,* en MANSI: *Concilia*... 18 B, 581-582; fcr. 579-580.

(21) Para las fechas y hechos principales del Abad Vicente puede verse: *Annales Veterocellenses,* en Monumenta Germ. Hist. t. XVI, fol. 41-47 (ed. H. PERTZ, Hannover 1859). La muerte del célebre Abad se consigna con estas lacónicas pero expresivas palabras: "Anno Domini 1442, obiit Vicentius Abbas Celle Sanctae Mariae, qui multa bona fecit Monasterio, in die Sancti Thome".

(22) J. M. CANIVEZ, O. Cist. Ref., *Statuta Capitulorum Generalium*... IV, Capítulo de 1424, 21 y 60.

Además el activo Abad Vicente había emprendido en 1419 la reconstrucción de la Iglesia, a la que dotó de dos órganos nuevos; y en 1424 construyó la Capilla de los Tres Reyes. Tal vez para estos casos y para la consagración de los altares que iba renovando y erigiendo, necesitaba la facultad competente, a fin de no tener que acudir al Obispo de cuyo favor no gozaba. Este moría el 23 de Mayo de 1427, y quizás ya entonces estaba camino de Roma la petición del Abad, que suplicaba una exención efectiva no meramente titular. El 10 de septiembre del mismo año Juan Hofemann sucedió a Rodulfo, pero no con ello mejoraron las relaciones de la Mitra con la Abadía. Tal vez temiendo una nueva época de hostilidades, se apresuró el Abad Vicente (si no lo había hecho ya mucho antes) a suplicar al Papa el privilegio de plena exención en los casos referidos. Lo cierto es que el 16 de noviembre se expedía en Roma la Bula referida.

Todos estos hechos, y el mismo tenor de la Bula, favorecen más bien a un privilegio de exención, que a una facultad de ordenar por sí mismo a sus monjes. En todo caso, no puede afirmarse que se trate de una bula en que se concede un privilegio del que ya no cabe dudar. Tampoco pretendemos nosotros afirmar que el tenor de la bula no puede entenderse en el sentido que le dan los que sostienen tratarse de verdadera colación de órdenes efectuada por un simple presbítero. Nuestra posición es negativa, es decir, afirmamos que el tenor de la bula puede entenderse, sin extorsión alguna del texto ni del contexto, en sentido de exención de dependencia del Obispo diocesano para la elección de obispo ordenante. No consta, pues, con certeza, a juzgar por los hechos, que el Papa pueda a un simple presbítero concederle la facultad de conferir el presbiterado.

* * *

Hemos así recorrido prácticamente todos los Sacramentos, fuera del Bautismo y la Eucaristía. También en estos cabría hacerse la pregunta ¿puede el Papa prohibir su confección bajo pena de nulidad? Si hemos de argüir del "non-usu" diríamos que no. En realidad la historia no nos habla de ningún caso cierto en el que se haya tenido por inválido el bautismo conferido, por ejemplo, por un excomulgado o hereje. La cuestión agitada en tiempo de San Cipriano zanjó las dificultades que pudieran oponerse contra la validez de tales bautismos. Lo mismo diríamos respecto a la Eucaristía.

De los hechos, pues, hemos de concluir, que únicamente los Sacramentos del *Matrimonio* y *Penitencia,* dependen por su misma índole,

de la potestad de jurisdicción; el Sacramento de la *Confirmación* también puede depender de un acto de jurisdicción pontificia, en un simple presbítero, aunque éste ejercite únicamente la potestad de orden. En la *Extrema Unción,* puede en cierta manera el Papa poner una condición (la bendición del óleo) que invalide este sacramento en cuanto administrado por un simple presbítero. Respecto de la *Eucaristía* y del *Bautismo* no hemos encontrado caso alguno que nos haga sospechar interferencia entre las potestades de orden y jurisdicción en cuanto a la validez. Para el Sacramento del *Orden* admitimos el caso de autoridad Pontificia para conceder a un presbítero la facultad de conferir el diaconado (23), pero no nos convencen las razones aducidas en pro de semejante facultad para el presbiterado.

B) ¿Puede darnos más luz la doctrina o teoría? Casi nos atreveríamos a adelantarnos diciendo a priori que no. La razón es obvia: en esta materia están acordes los teólogos en reconocer que nos orienta más la práctica que la teoría. Y la historia de la Teología confirma esta posición.

En efecto: la teoría u opiniones referentes a la *potestad de la Iglesia sobre los Sacramentos,* son muy varias. Una opinión es que la Iglesia posee una potestad de excelencia sobre los Sacramentos, como la que Cristo poseía en cuanto hombre. En virtud de tal potestad la Iglesia podría instituir nuevos sacramentos. Con todo, advierte Santo Tomás, no lo ha hecho (24). Si concedemos tan extraordinario poder, es evidente que el Papa podrá limitar toda potestad de orden, y este principio nos llevaría a la conclusión de que puede invalidar bautismos, Misas, etc., de aquellos a quienes quiera anular el poder de bautizar, celebrar la Misa, etc. Y por la misma razón a los Obispos les podría anular la potestad de confirmar y ordenar.

Esta opinión (la potestad de excelencia) no la comparten hoy día muchos teólogos, aunque en el terreno de la mera especulación no puede probarse que Cristo no pudiera conferir a la Iglesia tal potestad. Por otra parte tampoco hay argumento alguno que corrobore el hecho, es decir, que lo hubiera concedido. Al contrario, el que insistan los Papas, apoyados en el Concilio de Trento, en que la Iglesia no tiene poder sobre la sustancia de los Sacramentos, parece dar más probabilidad positiva a la tesis contraria, es decir, que la Iglesia no heredó aquella "potestas excellentiae" que Cristo poseía.

---

(23) Véase la nota 10, en la que explicamos en qué sentido admitimos esta facultad pontificia, es decir por cuanto no consta con certeza de la Sacramentalidad del Diaconado, y por cuanto éste no influye en la validez de ulteriores sacramentos.

(24) 3 q. 64 ad 3.

Con motivo de los rebautizantes, en tiempo de San Cipriano, y luego más profundamente en la lucha antidonatista, la Iglesia defendió la validez del Sacramento independientemente de la santidad del ministro; y así admitió los bautismos y ordenaciones procedentes de herejes. San Agustín sistematizó la doctrina católica desenvolviendo la noción del carácter sacramental, y el valor del Sacramento ex opere operato. Entonces ni se planteó si quiera la cuestión de si el Papa podía, al excomulgar, invalidar los actos de orden que pusiera un Obispo o un presbítero separados de la Iglesia católica. Pero la forma de argüir y todo el ambiente de la controversia, inducen a suponer que aquellos Papas, y especialmente San Agustín, no conocían semejante poder ni pensaban pudiese existir.

Fué mucho después, en los luctuosos siglos VII-X, cuando la lucha antisimoníaca, suscitó, sin advertirlo, el antiguo problema. Pero aún aquí hay que advertir muy bien en la cuestión agitada. Ya hemos dicho antes que los Papas no pretendieron nunca reordenar; es decir, nunca intentaron, con un decreto, invalidar las órdenes válidamente conferidas; esto es, nunca creyeron que podían reducir a mero seglar o laico a un verdadero sacerdote, sino que por diversas razones juzgaron inválidas algunas ordenaciones y consagraciones de simoníacos. Los teólogos, o mejor dicho, juristas, que discutieron los casos, y aconsejaron a los Papas, se apoyaron en principios que hoy día nos maravillan. Pero no olvidemos que la casuística en moral, es muy delicada, y que en cada caso concreto pueden acumularse circunstancias, que no siempre flotan en el ambiente, ni quedan consignadas en los documentos. Hoy, después de 10 o 13 siglos, con una mentalidad más sistematizada y menos documentación, no podemos apreciar en toda su exactitud aquellos hechos que nos resultan desconcertantes.

Así no es de maravillar que acontecimientos tan embrollados, dejaran un sedimento de confusión en algunas inteligencias y determinadas escuelas. La doctrina sacramentaria no había entrado nunca en la sistemática teológica; el estudio de los Santos Padres y Concilios se había reducido a un mínimum que nos espanta; por esto pudieron algunos propugnar la tesis de la invalidez de las órdenes conferidas por un Obispo cismático o excomulgado. El principio era el mismo de San Cipriano: nemo dat quod no habet. Los defensores de la verdad conocían muy bien el dogma y protestaban contra las reordenaciones.

Este ambiente de cierta desorientación se advierte en los primeros pasos de la escolástica en materia de Sacramentos. Pero entonces, en lo que hace a nuestro propósito, nos encontramos con dos corrientes paralelas: la de los Canonistas y la de los teólogos. Los primeros han

recogido unos cuantos hechos y opiniones teológicas, de los que deducen sus principios. Los hechos son: el Papa faculta a veces a un presbítero para conferir órdenes menores y la confirmación. La opinión teológica es: todas las órdenes son sacramento, menos el Episcopado, que tal vez no es ni orden, en cuanto distinto del presbiterado. Consecuencia: "Ex demandatione Papae, quilibet conferre potest quod habet: unde ordinatus ordinem quem habet, et confirmatus confirmationem" (25). Y con toda lógica procede Uguccio cuando escribe: "Item Papa posset similiter concedere simplicibus presbyteris ut conferrent omnes ordines? Credo quod sic, praeter episcopalem, nam ordinem quem non habet nullus potest conferre, sed quem habet potest: cum ergo presbyter non habeat ordinem episcopalem, qualiter posset eum conferre? Similiter credo quod possit diacono concedere quod conferret diaconatum et minores ordines, et sic de aliis. Quid de consecratione ecclesiarum vel virginum? Dico quod ex permissione Papae simplex sacerdos potest consecrare eas: sed numquid posset Papa idem concedere diacono vel alii inferiori clerico vel laico? Credo quod sic, si talis consecratio potest fieri sine Missa, alias non" (26).

A este principio añadían otro no menos curioso y maltraído: "Videtur quod Papa possit concedere sacerdoti [conferre presbyteratum], maxime *delegando, cum nihil exerceat delegatus nomine proprio*". Así razonaba Nicolás Palermitano o de Tudeschis (27), a mitades del siglo XV, precisamente cuando Martín V concedía la bula mencionada al Abad de Altzelle (28). A nadie escapa que estos principios están mal aplicados y que llevan a unas consecuencias exorbitantes, y por lo mismo, que no pueden tomarse seriamente en consideración en nuestros días, cuando hemos ya avanzado no poco.

Junto a esta corriente de canonistas, a la que se juntó la escuela jurista de Bolonia, existía una serie de teólogos que rechazaban semejantes exageraciones, si bien ellos mismos no acababan de precisar exactamente los límites del poder de jurisdicción sobre el de orden.

Los teólogos a medida que iban fijando bases en la oscura doctrina sacramentaria, iban suscitando problemas, que surgían siempre de los hechos, y que se agrandaban con la ignorancia de la historia del

---

(25) *Glossa Ordinaria*, D. V., c. 4, de Cons.

(26) UGUCCIO, Cod. Vatic. Lat. 2280, fol. 85.

(27) *Lectura super I. Decretalium Librum*, Lyon, 1566, 95.

(28) Más testimonios de Canonistas Medievales se hallan en el mencionado libro de C. BAISI y en F. GILMANN, *Zur Lehre der Scholastiker vom Spender der Firmung und des Weihesakramentes*, Paderborn, 1920.

dogma y de la liturgia, y el desconocimiento de muchos Concilios y Padres.

Así, al querer determinar la *materia y forma* de los Sacramentos tropezaron en el *Bautismo* con la fórmula "in nomine Iesu" que hallaban en los Hechos de los Apóstoles; en la *Confirmación* vieron un paso de la imposición de manos a la crismación; en la *Penitencia* advirtieron diferencia en el uso de una fórmula deprecativa y otra indicativa; lo mismo que en la *Extrema Unción;* para el *Orden* consideraron secundaria la imposición de las manos y principal el rito más llamativo de la entrega de instrumentos; en el *Matrimonio* no acababan de especificar la materia y forma. No es, pues, de maravillar, que tendieran a ampliar las facultades pontificias, aunque restringiéndolas mucho más que los canonistas, a fin de explicar estos supuestos cambios de materia y forma en los Sacramentos.

Respecto del Sacramento del Orden, en general, fueron de opinión que no podía el Papa otorgar a un simple presbítero la facultad de ordenar de presbiterado. Santo Tomás estableció el principio de distinción entre órdenes que tienen relación inmediata con la Eucaristía y las que no la tienen. Estas pueden ser conferidas por un presbítero, aquéllas únicamente por un Obispo. La solución, que cuadraba muy bien con la unidad sacramentaria establecida por Santo Tomás, en la que todos los Sacramentos tienen por centro la Eucaristía, no solucionaba todas las dificultades, sobre todo si se tiene en cuenta que el Santo Doctor no admitía la sacramentalidad del Episcopado (en el que no reconocía más que una supremacía de honor y dignidad sobre el presbítero), y en cambio admitía la sacramentalidad de las órdenes menores. En esto seguía al Maestro de las sentencias y al suyo, San Alberto Magno, y con él coincidían San Buenaventura y los grandes Doctores de la época.

A medida que la Escolástica progresa, va perdiendo adeptos la tesis de los canonistas, aunque perdura hasta el s. XV. El Concilio Tridentino rehuyó definir una cuestión tan oscura, pero tuvo el mérito de asentar bien las bases firmes para una teología sacramentaria. Son los teólogos postridentinos los que desarrollaron este tratado, si bien ha quedado el menos elaborado de toda la teología, por lo menos en lo que hace a la solución de los gravísimos problemas que se plantean. A penas podemos dar un paso sin tropezar con escollos: desde la definición de sacramento hasta sus efectos.

En nuestra materia, los grandes teólogos de los siglos XVI y XVII tienden a limitar bastante el poder de la Iglesia en sacramentaria, aunque todavía les hace dudar la existencia de ciertos hechos que no

acaban de precisar. Son sustancialmente los mismos problemas que plantearon los primeros grandes escolásticos, y que comenzaron a adquirir mayores proporciones con los nuevos estudios histórico-dogmáticos.

Hoy nos encontramos en una época de "revisión teológica" con una audacia muy superior a las de nuestros antecesores. La crítica histórica, llevada al campo de la teología y de la liturgia, nos plantea con gran amplitud los mismos problemas:

¿Cuál o qué es la sustancia de los Sacramentos?

¿Qué poderes tiene sobre ellos la Iglesia?

¿Cuál es la materia y forma de cada uno de ellos?

Viniendo al caso concreto, del Orden, preguntamos:

¿Qué diferencia hay entre Obispos y Presbíteros?

¿Es de origen divino o eclesiástico?

¿Puede el Papa limitar la potestad de orden a un Obispo?

¿Puede limitar la de un Presbítero?

¿Puede el Papa declarar nulas las Misas de un sacerdote?

Y puntualizando, todavía más, podemos interrogar:

¿Puede el Papa conceder a un laico la facultad de bendecir, conferir sacramentales, conceder indulgencias, etc?

A la mayor parte de estas preguntas, quizás muchos teólogos modernos responderán de manera que habría escandalizado a los mejores teólogos de los siglos XVI y XVII, y aún a los del siglo pasado y principios del presente. Y ¿tienen fundamento para su respuesta afirmativa?

Es curioso que algunos se decidan tan confiadamente por estas que llamamos corrientes modernas, apoyados en argumentos que califican de conquistas de la ciencia crítico-histórica, pero que en realidad no resisten un estudio profundo, para deducir tanta seguridad como aparentan.

En cuanto a la materia y forma de los Sacramentos no podrán probar con certeza que haya habido verdadero cambio. Si apelan al decreto pro Armenis, ofrece tan serios reparos el tomarlo como una definición dogmática, que resulta muy difícil aceptarlo como tal. En todo caso falta la certeza necesaria en estos casos en materias tan graves.

Por lo que se refiere al ministro del Sacramento del Orden, creemos que hay que atar muchos cabos todavía antes de responder categóricamente. Lo primero que hay que dilucidar es la *distinción entre Obispos y Presbíteros:* ¿hay distinción en el poder de orden, o solamente en el de jurisdicción y honor?

a) Si la distinción se basa únicamente en la jurisdicción, dignidad y honor, es claro que el Presbítero puede confirmar y ordenar en virtud de la ordenación sacerdotal, y será el Papa el que habrá limitado este poder, como le ha limitado el de confirmar.

b) Si la distinción se basa en la potestad de orden (confirmar, ordenar), todavía no podemos sin más concluir que el presbítero no puede ordenar, porque la distinción en el poder de ordenar, puede ser como la de confirmar, ordinaria en el Obispo, extraordinaria en el presbítero.

Otra vía paralela hay que recorrer: la distinción entre Obispos y presbíteros *¿es de origen divino o eclesiástico?* Y aquí nos encontramos con igual perplejidad:

a) Si es de institución eclesiástica, es la Iglesia la que sabrá cómo la ha establecido y qué poderes tiene sobre ella. Porque puede ser que la Iglesia haya determinado una cosa u otra, y puede también cambiarla.

b) Si es de institución divina, ha de constar si ha sido *mediata* o *inmediata*. En ambos casos Cristo habría determinado la distinción entre Obispo y Presbítero; pero hemos de saber si en esta distinción establecida por el mismo Cristo (o por la Iglesia por mandato de Cristo) se concede al presbítero la potestad de ordenar sometida al arbitrio de la Iglesia; o si simplemente no se concede al Presbítero semejante potestad en virtud del Sacramento del Orden que recibe.

Mientras no se hayan esclarecido estas dudas, resultará difícil, por no decir imposible, pasar a contestar a las demás preguntas arriba formuladas.

Otro punto de partida, que tiene sus interferencias con lo dicho es la sacramentalidad del Episcopado y del diaconado. También ha de entrar en consideración.

No entramos en ulteriores disposiciones por no alargarnos demasiado y por que creemos que con lo dicho hemos ya suficientemente insinuado el trayecto que hay que recorrer para llegar al fin.

En vista de todo lo cual, y habida cuenta de los estudios que van cada día profundizando sobre esta materia, nuestra opinión, a modo de conclusiones, es:

1.ª Todavía no ha progresado suficientemente la teología sacramentaria, para poder, en muchos de los puntos discutidos, afirmar categóricamente por cuál de las partes está la verdad.

2.ª A pesar de los adelantos históricos teológico-litúrgicos, éstos todavía no ofrecen suficiente peso para que nos apartemos de las opiniones tradicionales.

3.ª Respecto a la potestad de jurisdicción y de orden, opinamos:

a) La jurisdicción puede determinar el valor de los Sacramentos de la Penitencia y del Matrimonio, porque para su ejercicio requieren esta potestad de jurisdicción.

b) En la Confirmación y en la Extrema Unción la potestad de jurisdicción pontificia puede intervenir respecto al simple presbítero otorgándole facultad para que válidamente confirme o bendiga el óleo de los enfermos, sea cual fuere la explicación que de este hecho se dé. A los Obispos no se les puede limitar esta potestad. En una palabra: puede el Papa limitar la potestad de los ministros extraordinarios, no la de los ordinarios.

c) Por lo mismo no puede el Papa limitar a los Obispos la potestad de ordenar (se entiende respecto a la validez).

d) Tampoco puede conceder a simples presbíteros la potestad de ordenar de presbiterado.

e) En cuanto a poner condiciones, que anulen el valor de un Sacramento, creemos que no puede, fuera de los casos en que la índole misma del sacramento lo exige, como en el matrimonio el poner impedimentos dirimentes, etc.

Estas dos últimas conclusiones las sostenemos solamente dentro de los límites de la probabilidad, en el sentido que antes hemos expresado, es decir, que hasta el presente no vemos razón suficiente para apartarse de las opiniones tradicionales, como quiera que los argumentos en contra no son bastante perentorios.

EXCMO. SR. D. ANGEL TEMIÑO SAIZ.
Obispo de Orense

LOS SACRAMENTOS TIENEN DIVERSA ESPECIE DE CAUSALIDAD

SUMARIO

INTRODUCCION

El problema de la causalidad de los Sacramentos comienza con la Escolástica, como la Teología Sacramentaria sistematizada.

En los Santos Padres no existe la preocupación del número de los Sacramentos, ni se halla perfectamente elaborado su concepto, ni se presenta de una manera refleja la interrogante de cómo santificaban los Sacramentos si física, moral o intencionalmente.

Nos hablan en concreto de cada Sacramento con mayor o menor frecuencia y extensión según las necesidades y conveniencias de las almas, o lo reclamaba la defensa del Dogma. Propugnan de cada Sacramento que santifica el alma, y en algunas ocasiones, refiriéndose sobre todo al Bautismo, expresan este concepto de la causalidad con singular viveza e impresionante realismo. Los testimonios acerca de la eficacia santificadora de la Sgda. Eucaristía merecen especial atención, no sólo por su unanimidad, sino además, por su valor significativo, como más adelante veremos.

La especulación escolástica perfiló el concepto común de Sacramento derivado de las fuentes de la Revelación y, en consecuencia, estableció el número. Pronto se formula la interrogante de cómo causaban la santificación y surge la controversia.

Los primeros Teólogos parece estaban contestes en afirmar que los Sacramentos no producían inmediatamente la gracia, sino el carácter o un ornato del alma, disposición exigitiva de la gracia. La disputa se polarizó por tanto en torno a la producción de este elemento previo a la infusión de la gracia. Para unos Teólogos los Sacramentos eran

verdaderas causas del carácter u ornato. Otros opinaban que eran meras causas "sine quibus non", causas impropiamente dichas o condiciones.

Santo Tomás y San Buenaventura encontraron así los Teólogos divididos y se unieron cada uno a un bando. Por su recia personalidad teológica quedaron constituídos Jefes de sus respectivos grupos.

El Angélico en la Suma emplea otra terminología, lo que hace creer a muchos de sus mejores comentaristas, desde Cayetano, que cambió de opinión, defendiendo que los sacramentos producían inmediatamente la gracia, contra lo que había escrito antes.

Los Tomistas de los siglos XIV y XV siguieron la mente del Maestro de las Escuelas reflejada en su primera obra el Comentario al Libro de las Sentencias.

Melchor Cano en el mismo siglo XVI, tal vez siguiendo a Vitoria, presenta la Teoría de la causalidad moral, que tiene gran aceptación desde un principio entre los teólogos Jesuítas, mientras que la generalidad de los Tomistas defienden la causalidad física, como doctrina del Angélico. A estos se asocian Suárez, Valencia y otros.

Recientemente el Cardenal Franzelin ha refundido la teoría de la causalidad moral consiguiendo para ella numerosos partidarios.

El P. Billot en nuestros días, con la maestría que le caracteriza, ha presentado una nueva sentencia, que ha tenido y tiene gran aceptación. Es designada con distintos nombres como causalidad intencional mediata, jurídica, etc.

Hay algo de común en estas opiniones, consistente en presuponer que todos los Sacramentos tienen la misma causalidad. Quizá esta superficial conformidad sea la causa de su profunda divergencia.

Desde hace diez años venimos exponiendo y defendiendo una explicación nueva (1): Asignamos diversa especie de causalidad a los distintos sacramentos, según su naturaleza. Invitados por los organizadores de estas Semanas Teológicas nos hemos atrevido a exponer nuestra opinión ante esta asamblea de distinguidos teólogos, dispuestos a recoger sus autorizadas observaciones.

---

(1) A. TEMIÑO, *La causalidad de los sacramentos y el Cuerpo Místico.* (Burgos, 1945); *¿Es idéntica o diversa la especie de causalidad en los distintos sacramentos?* en Rev. Esp. T. 10 (1950) 491-515; *La diversa causalidad de los sacramentos* en Rev. Esp. T. 12 (1952) 219-226.

I

LA ARGUMENTACION POSITIVA EN EL PRESENTE PROBLEMA

En Teología es preciso antes que nada valorar el dato positivo. El Teólogo examina y analiza el contenido de las fuentes de la Revelación y lo enseñado por la Iglesia, relaciona estas doctrinas y así penetra en las intimidades de la verdad revelada. El elemento positivo es siempre básico en toda especulación teológica.

Por tanto debemos comenzar por conocer con claridad las enseñanzas de la teología positiva referentes al problema. Lejos de mi pensamiento pretender la presentación de un estudio original sobre la materia, aduciendo testimonios nuevos. No es este el objeto del presente trabajo. Está ya esto realizado. Nos limitaremos a hacer una pequeña crítica de las conclusiones, que no del todo rectamente se sacan, según modestamente nos atrevemos a opinar. Y lo haremos con la brevedad que nos impone la naturaleza de este estudio.

En lo que se refiere a las doctrinas de la Iglesia, ya está muy repetido que ella se ha limitado a enseñar en contra de los herejes que los Sacramentos son causa de la gracia. Conocedora de las controversias teológicas, ni ha querido dirimirlas, ni siquiera ha mirado a alguna con preferencia (2). Nadie tiene derecho a invocar la autoridad de la Iglesia en favor de su opinión, que sería hacerla decir más de lo que ella quiso afirmar. Puede argüirse sí indirectamente, de la doctrina de la Iglesia en otras materias, que tengan relación con la presente, a manera de conclusión derivada de aquellas enseñanzas.

El R. P. Lennerz ha recogido numerosos testimonios patrísticos referentes a la controversia. El eminente profesor de la Gregoriana re-

(2) En nuestros días ningún teólogo defiende que los sacramentos son causas impropiamente dichas de la gracia; o condiciones; ya que esta manera de hablar es poco conforme a los Concilios Florentino y Tridentino. El P. Lennerz opina que las disposiciones conciliares tampoco afectan a esta sentencia de los antiguos Escotistas. Cfr. LENNERZ, *De sacramentis Novae Legis in genere* (Roma, 1939) 2 ed. pág. 252, n. 431. No todos estarán conformes con esta apreciación del insigne profesor de la Gregoriana. Entre las opiniones de la actualidad ninguna tiene derecho a invocar a su favor los Concilios. Simplemente enseñan estos que los sacramentos son causas de la gracia. Pues en la mente de los Conciliares estaba dejar las controversias entre los teólogos de buena nota, en el estado en que se encontraban. Cfr. ITURRIOZ, *La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los sacramentos,* en "Estudios Eclesiásticos" 24 (1950) 291-339. ALDAMA, *Teoria generalis Sacramentorum,* en *Sacrae Theologiae Summa, IV. De sacramentis. De Novissimis.* B. A. C. (Matriti 1953) 2 ed., pág. 67.

sume así el resultado de su encuesta: "Consensus aliquis Patrum de vera causalitate ipsius ritus non habetur" (3). Y más adelante refiriéndose a la causalidad física escribe: "Neque doctrina Patrum praebet fundamentum. Duo vel tres ex Sanctis Patribus supra citatis videntur admisisse virtutem creatam supernaturalem aquae communicatam; sed longe plures de tali virtute nihil habent. Et sic in doctrina Patrum nullum fundamentum. Immo ne hoc quidem jure dicitur, sententiam causalitatis physicae saltem magis correspondere doctrinae Patrum, sed potius contrarium dicendum est: minus correspondet, cum ista virtus creata physica apud Patres, paucis exceptis, non inveniatur" (4).

El R. P. Lennerz, después de aducir numerosos testimonios patrísticos saca la conclusión de que no existe consentimiento en los Santos Padres acerca de la causalidad física de los sacramentos, y que la doctrina patrística no favorece a esta opinión, sino mas bien a la contraria.

En presencia de los textos reproducidos, con todo respeto y veneración hacia nuestro egregio profesor, nos permitimos hacer algunas observaciones a la conclusión por él deducida. Casi todos los testimonios se refieren al Sacramento del Bautismo, por eso, desde el punto de vista puramente positivo, debiera la conclusión ceñirse a este Sacramento. Puede, no obstante, rectamente extenderse a todos los sacramentos, menos al de la Sgda. Eucaristía, en virtud del principio de la analogía. En efecto, es común a todos los Sacramentos, menos a este último, que consistan en un rito al que está vinculada la gracia. Los escasos testimonios referentes a esos Sacramentos tanto escriturísticos como patrísticos, están en el mismo tono que los del Bautismo. Por otra parte, la naturaleza de estos sacramentos no reclama una causalidad física. Por todo ello creemos que, hacer extensiva a ellos la conclusión bautismal, no está fuera de lugar. Nos referimos exclusivamente a la aseveración de que no se prueba la causalidad física por los Santos Padres, y, como indicamos más arriba, excluímos de esta afirmación general a la Eucaristía.

La excepción de este último Sacramento no es caprichosa, sino que está perfectamente justificada. La presencia real y física de Jesucristo, autor de la gracia, en este Sacramento le constituye en una categoría distinta de los demás, por lo que no se puede argüir por analogía con los otros. Además este Sacramento causa a la manera del alimento,

---

(3) LENNERZ, *De Sacramentis Novae Legis in genere,* (Romae 1939), ed. 2, página 261, n. 445.

(4) *Ibídem,* pág. 262, n. 449.

cuya eficiencia es física, nada de lo cual acontece en los restantes. En tercer lugar la Sda. Escritura atribuye a este Santísimo Sacramento causalidad física, y ante este dato positivo, el principio de analogía pierde totalmente su eficacia. Y por último, la causalidad física de este Sacramento está ampliamente abonada por los Santos Padres en tanto grado, que parece haber sobre este particular verdadero consentimiento unánime. En presencia de estos hechos, que en su lugar examinaremos, no se juzgará arbitraria y sin fundamento la excepción reclamada.

No excluímos con esto la posibilidad de que la Teología Patrística nos oriente eficazmente en la resolución del problema. Para ello tal vez conviniera tener presente que los Santos Padres hablan en cada caso concretamente de un solo Sacramento. Como no estaba perfilado el concepto común de Sacramento ni determinado el número de manera refleja, no es lógico extender a todos los Sacramentos, lo que tal vez afirmaban exclusivamente de aquel, de que trataban. El contexto y la naturaleza del sacramento puede orientar, como decíamos antes.

Pudiera ser que la tradición al enseñarnos otras verdades de la teología sacramentaria arrojara más luz sobre el problema que los testimonios que parecen referentes al mismo. Ya que, como no se presentaron directamente los Santos Padres la cuestión, hablan de manera confusa, y, ajenos a nuestras preocupaciones, sus palabras no tenían en su mente el alcance que nosotros en ellas encontramos, o pretendemos encontrar. Partiendo de las verdades ciertamente enseñadas por estos Maestros antiguos de la fe comprenderemos su pensamiento mejor en los puntos oscuros, de que se disputa. Por este procedimiento indirecto o mediato haremos unas indicaciones después acerca de la causalidad de algunos Sacramentos a la luz de la doctrina patrística sobre el carácter.

Con relación al argumento escriturístico también quiesiéramos decir algo en general sobre su eficacia. No insistiremos en lo ya tantas veces repetido, que las partículas "per", "ex" con que se designa la causalidad de los sacramentos no expresan necesariamente la física. Pues la especie de causalidad significada con las palabras está de acuerdo con la naturaleza de los objetos a que se refiere. Lo mismo se ha de decir de otras expresiones análogas. Todo ello se comprueba con numerosos ejemplos ya conocidos (5).

La Sgda. Escritura no habla de todos los Sacramentos en general, sino de cada uno en particular. Como en su lugar veremos, enseña la causalidad correspondiente a algunos Sacramentos. Cuando la especie

(5) Puede verse sobre este particular. PUIG DE LA BELLACASA, S. J., *De Sacramentis*, (Barcelona 1948), 2 ed., pág. 68, n. 128. Y otros muchos.

de causalidad que atribuye a los referidos sacramentos es consecuencia de lo que es propio y característico de los mismos, no es razonable aplicar idéntica especie de causalidad a los restantes. Así por ejemplo, la causalidad física que creemos enseña la Sgda. Escritura del Santísimo Sacramento, ilógicamente se aplicará al Matrimonio, por el solo título de ser Sacramento. Pues esta especie de causalidad corresponde a la Sgda. Eucaristía por estar presente el mismo Cristo y porque es alimento del alma. Es decir, por ser tal Sacramento y no por ser meramente Sacramento.

En resumen, la Iglesia en sus documentos no ha tratado de esta controversia entre los teólogos. Lo razonable es que ninguna sentencia se apoye en sus palabras, a no ser que se quiera argüir de sus enseñanzas en otras materias con ella relacionadas a manera de conclusión. Los Santos Padres no están unánimes en la especie de causalidad sacramentaria, si ésta se entiende la misma para todos. Hablan en particular de cada sacramento, y no siempre es lógico extender a todos lo afirmado de alguno en particular. Seguramente hay unanimidad entre los Padres con relación a la Eucaristía. A través de lo enseñado por la tradición en otras materias, con la causalidad relacionadas, es más fácil averiguar la eficacia propia de algunos Sacramentos. No es lógico atribuir a todos los Sacramentos la causalidad que la Sgda. Escritura enseña de algunos sacramentos por razón de lo que es en ellos propio y característico.

II

LA ARGUMENTACION TEOLOGICA EN LA CUESTION DE LA CAUSALIDAD SACRAMENTARIA

La razón por sí sola poco puede hacer en teología. Pero relacionando y analizando las verdades ya conocidas por revelación puede prestar espléndidos servicios en el esclarecimiento del dogma como lo enseña el C. Vaticano (6). Para esta función preferentemente reclaman sus servicios los teólogos.

No siempre nos hablan directamente las fuentes de la revelación de la manera como nos santifican los Sacramentos. Pero sí lo hacen in-

(6) "Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamquem fructuosisimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo". Conc. Vat. Sess. III. Cap. 4. Dz. 1796.

directamente dándonos a conocer su naturaleza particular, y la profunda analogía que tienen varios entre sí.

Apoyados en esta verdad y utilizando el conocido principio filosófico de "modus operandi sequitur modum essendi" nos es permitido averiguar la causalidad de todos, pues la operación connatural de cada ser es proyección hacia el exterior de su íntima naturaleza. Normalmente conocemos el ser íntimo de los objetos por la actividad que desarrollan, pero igualmente podemos deducir la actividad propia de un ser partiendo del conocimiento de su naturaleza. Ambos procesos son legítimos y se fundan en el mismo principio antes enunciado.

En manera alguna tal argumentación puede ser desechada y calificada con el sambenito de filosofista, apriorística o poco teológica. Pues pretende llegar al conocimiento especial de cada sacramento por las enseñanzas que de él nos dan las fuentes de la revelación y la doctrina de la Iglesia. Partiendo de esta verdad positivamente establecida, es permitido con toda lógica en teología sana y auténtica sacar las conclusiones que de ello se derivan.

El Card. Billot y sus numerosos discípulos siguieron de algún modo este camino. Pero, sospechamos, que sufren en su aplicación desviaciones muy notables, que les impiden llegar a feliz término. Los Billotistas se apoyan en un elemento que es más o menos común a todos los sacramentos (7), y echan totalmente en olvido lo que, según las fuentes de la revelación, es propio y característico de cada uno y con notas particulares tan destacadas, que reclama para sí un obrar especial, es decir, una causalidad propia. La Eucaristía que es un alimento, y en que se halla realmente presente el mismo Cristo, no puede obrar como el Matrimonio, que es un contrato, aunque convengan en lo demás. Si obraran igual dejarían de ser ambos lo que son, o al menos uno de ellos. Este proceso obliga a estos teólogos a forzar la naturaleza de algunos Sacramentos desde el punto de vista de su causalidad, para hacerla encajar en el molde único, apriorísticamente forjado. Puede servir de ejemplo la explicación que dan de la causalidad del Sacramento de la Eucaristía y de la Penitencia, como explicaremos en su lugar.

Otra desviación de la recta lógica sufren estos seguidores del eminente teólogo jesuíta. Consiste en sacar conclusiones más concretas de lo que pueden deducirse de sus principios. Partiendo de la afirmación

(7) En que los sacramentos son signos prácticos de la gracia. Cf. BILLOT, *De ecclesiae Sacramentis*, (Romae 1924), ed. 6, pág. 136; LERCHER, *Institut. Theolog. Dogmat.*, v. IV: 2; *De Sacramentis in genere*, (Oeniponte 1948), ed. 3, página 61-62, n. 67; LENNERZ, *De Sacramentis Novae Legis in genere*, (Roma 1939), ed. 2, pág. 267-269, nn. 462-467.

de que los sacramentos son signos prácticos, que han de causar significando, deducen que éstos producen inmediatamente un efecto de orden intencional, jurídico, exigitivo de la gracia (8). Esta conclusión no es totalmente legítima.

La causalidad propia del signo práctico es mantenida también en la moral o en la jurídica inmediata de la penitencia. Además en la Eucaristía está realmente presente el mismo Cristo. El Santísimo Sacramento no es un mero signo práctico.

El hecho de la reviviscencia con que también arguyen estos teólogos no puede ser tampoco una prueba definitiva en su favor, ya que en algunos sacramentos no se admite más corrientemente. Esta escuela insiste demasiado en este hecho, pretendiéndole dar alcance casi general, pero con ello cae en un círculo vicioso. Además, la reviviscencia y la recepción válida e infructuosa de algunos sacramentos encuentra igualmente una explicación satisfactoria en otras teorías (9).

Los partidarios modernos de la causalidad moral después de Franzelin arguyen teológicamente para cimentar su tesis partiendo de la vicariedad de los ministros de los Sacramentos (10). Cristo, dicen, por éstos dispone que se comunique en los Sacramentos la gracia correspondiente, a los que los reciben con las convenientes disposiciones. Tal es sumariamente su doctrina y explicación. Ya expusimos en otra ocasión que esta argumentación carece de eficacia (11). Todos los teólogos están de acuerdo en afirmar que los ministros son vicarios de Cristo, por que santifican en su nombre, como realizan toda su obra específicamente sacerdotal. Pero interesa saber cómo influye Cristo en sus ministros sacramentales, y cómo los Sacramentos influyen en la santificación de las almas. Es decir, cómo lleva a cabo Cristo su obra santificadora a través de sus ministros. Además en la Eucaristía está El mismo realmente presente. Los partidarios de las otras teorías pretenden demostrar que Cristo influye en la santificación de las almas por medio de sus ministros sacramentales y de los Sacramentos, bien físicamente, bien produciendo realidades intermedias exigitivas de la gracia, y no precisamente disponiendo directamente la concesión de la

---

(8) BILLOT, *o. c.*, pág. 107.

(9) PUIG DE LA BELLACASA, *o. c.*, pág. 89, n. 156; ALDAMA, *o. c.*, pág. 76, n. 92.

(10) PUIG DE LA BELLACASA, *o. c.*, pág. 75-78, nn. 140-142; ALDAMA, *o. c.*, pág. 75-76, nn. 91-92. El P. ALDAMA, *o. c.*, pág. 76, n. 91, no incluye en esta causalidad a la Sgda. Eucaristía.

(11) ANGEL TEMIÑO, *¿Es idéntica o diversa la especie de causalidad en los distintos sacramentos?* en: Rev. Esp. T. 10 (1950) 492-493. *La diversa causalidad de los sacramentos* en: Rev. Esp. T. 12 (1952) pág. 225-226. Cf. SIMOIN O. P. ET MEERSSEMAN, O. P. *De sacramentorum efficientia apud theologos Ord. Praed.* (Romae 1936), *Prolegomena* IX.

gracia, etc. Ahora bien, en virtud del principio de la vicariedad de los ministros de los Sacramentos no se excluyen estas explicaciones, sino que aquella tiene igual cabida en todas ellas. Por tanto carece de eficacia. A lo sumo prueba que es una explicación posible, pero no que es la única que deba aceptarse.

Antes de terminar este apartado diremos algo sobre la argumentación teológica con relación a la teoría de la causalidad física. Es manifiesto que no puede ser demostrada por la sola razón, lo que nada dice en contra de ella. Se aducen algunas congruencias de escaso valor. Pretenden mas bien demostrar la tesis sus partidarios con razones positivas, que, como hemos visto, tampoco son probativas.

Pero hay un argumento en contra, no de simple razón natural, sino teológico fundado en una doctrina del común sentir de los teólogos, que juzgamos de muy difícil solución. No satisfacen las respuestas dadas. Es éste: Los Sacramentos influyen como signos prácticos, pues sólo como tales tienen unidad y por lo tanto ser, como enseña Sto. Tomás (12). Ahora bien la acción del signo no puede pasar de la línea del orden intencional, aunque obre como instrumento divino. Luego la naturaleza de la causalidad de los Sacramentos todos (menos la Eucaristía) es de orden intencional, no físico. Se prueba la verdad de la premisa menor, en que pudiera haber alguna dificultad, recordando la doctrina tomista sobre la naturaleza de la acción del instrumento. El instrumento, se dice, influye en el efecto de la causa principal ejerciendo la acción propia (13). Por tanto, así como el hacha contribuye a la formación de la mesa cortando, así el signo ha de influir significando, o sea, con una eficiencia de tipo intencional.

Este argumento de los Billotistas (14) tiene indudablemente gran eficacia en contra de los partidarios de la causalidad física de los Sacramentos, sobre todo si son tomistas.

En resumen. Si la argumentación puramente positiva por sí sola no resuelve el problema en toda su extensión, como veíamos en el apartado anterior, tampoco son suficientes y verdaderamente eficaces los razonamientos teológicos aducidos, que parten de una verdad revelada o teológica, que convenga por igual a todos los Sacramentos.

Quizá tenga valor negativo, el que se aduce en contra de la causalidad física en general. Las verdades comunes, que sirven de base para establecer una especie determinada de causalidad idéntica para

---

(12) 3, q. 60, a. 6, ad 2; 3, q. 62, a. 4, ad 4.
(13) 3, q. 62, a. 1, ad 2.
(14) BILLOT, *o. c.*, pág. 136; LERCHER, *o. c.*, pág. 61-62; LENNERZ, *o. c.*, página 267-269.

todos los Sacramentos, no reflejan la fisonomía específica de cada Sacramento, tan característica, que reclaman especial eficiencia santificadora. Se impone la necesidad de usar la argumentación positiva y la teológica. Aquella por sí sola en ocasiones nos podrá dar a conocer la causalidad propia de algunos Sacramentos. En otras nos descubrirá la naturaleza peculiar de los restantes, lo que nos servirá de base para la argumentación teológica.

Indicado el camino, comencemos a andar.

III

EL BAUTISMO, CONFIRMACION, ORDEN Y MATRIMONIO

El Sacramento del Bautismo nos incorpora a Cristo. Es esto doctrina frecuentemente enseñada por la Iglesia (15) ; lo que también testifica San Pablo en numerosos pasajes de sus cartas (16).

La incorporación no entraña necesariamente la vida de la gracia, pues pueden pertenecer y pertenecen al Cuerpo Místico de Cristo, pe-

(15) Conc. Florentino. Dz. 696; Conc. Tridentino. Dz. 895, 933. "Mystici Corporis", A. A. S. 35 (1943) 201.

(16) "Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo vivir todavía en él? ¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte? Con El hemos sido sepultados por el Bautismo, para participar en su muerte, para que como El resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque si hemos sido injertados en El por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección. Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado, para que fuera destruído el cuerpo de pecado y ya no sirvamos al pecado. En efecto, el que muere, queda absuelto de su pecado. Si hemos muerto con Cristo también viviremos con El; pues sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre El. Porque muriendo, murió al pecado una vez para siempre; pero viviendo vive para Dios. Así, pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús." Rom., 6, 2-11.

"Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en solo Espíritu, para constituir un solo cuerpo, y todos, ya judíos, ya gentiles, ya siervos, ya libres, hemos bebido del mismo Espíritu." 1 Cor., 12, 13.

"Porque cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús." Gal., 3, 27-28.

"... en quien fuisteis circuncidados con una circuncisión no de mano de hombre, no por la amputación de la carne, sino por la circuncisión de Cristo. Con El fuisteis sepultados en el bautismo y en El asimismo fuisteis resucitados por la fe en el poder de Dios, que le resucitó de entre los muertos. Y a vosotros, que estabais muertos por vuestros delitos y por el prepucio de vuestra carne, os vivificó con El, perdonándoos todos vuestros delitos, borrando el acta de los decretos que nos era contraria, que era contra nosotros, quitándola de en medio y clavándola en la cruz." Col., 2, 11-14.

cadores. Recientemente nos ha recordado esta verdad Pío XII en la Encíclica "Mystici Corporis" (17). Las vivas y apremiantes exhortaciones de San Pablo dirigidas a los fieles en que trata de persuadirles de que deben salir del pecado y vivir lejos de él, porque son miembros de Cristo, nos dan a entender, que, absolutamente hablando, (por desgracia esto no es raro) puede el incorporado estar en pecado.

Sin embargo, el razonamiento del apóstol persuadiendo a salir del pecado a todos los que por razón del bautismo están incorporados a Cristo, supone en la mente del Evangelizador de las Gentes, que hay cierta incompatibilidad entre ser del Cuerpo Místico de Cristo y hallarse en pecado. Es decir, que la incorporación produce en el miembro de este Cuerpo una verdadera exigencia de la gracia. El razonamiento de San Pablo es este: Si por el Bautismo quedamos incorporados a Cristo, debemos vivir la vida de Cristo. Hemos de morir al pecado y resucitar con El a la vida nueva de la gracia. Puesto que por el Bautismo somos uno con Cristo, nos son debidas las cosas de Cristo, su justicia. Cuando con el pecado ponemos obstáculo a esta vida de Cristo, a su justicia en nosotros, hacemos algo verdaderamente monstruoso (18).

---

(17) A. A. S. 35 (1943) 203.

(18) Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo vivir todavía en él? ¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados para participar en su muerte? Con El hemos sido sepultados por el bautismo, para participar en su muerte, para que como El resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque si hemos sido injertados en El por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección. Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado, para que fuera destruído el cuerpo del pecado. En efecto, el que muere, queda absuelto de su pecado. Si hemos muerto con Cristo también viviremos con El. Pues sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre El. Porque muriendo murió al pecado una vez para siempre; pero viviendo, vive para Dios en Cristo Jesús. Que no reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal, obedeciendo a sus concupiscencias; ni déis vuestros miembros como armas de iniquidad al pecado, sino ofreceos mas bien a Dios, como quienes muertos han vuelto a la vida, y dad vuestros miembros a Dios, como instrumentos de justicia. Porque el pecado no tendrá ya dominio sobre vosotros, pues que no estáis bajo la Ley sino bajo la gracia. ¡Pues qué! ¿Pecaremos porque no estamos bajo la Ley sino bajo la gracia? De ningún modo. "¿No sabéis que ofreciéndoos a unos para obecederle os hacéis esclavos de aquél a quien os sujetáis, sea del pecado para la muerte, sea de la obediencia para la justicia? Pero gracias sean dadas a Dios, porque siendo esclavos del pecado, obedecísteis de corazón a la norma de doctrina a que os disteis, y libres ya del pecado, habéis venido a ser siervos de la justicia." Rom., 6, 2-18.

"No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Y voy a tomar yo los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una meretriz? ¡No lo quiera Dios! ¿No sabêis que quien se llega a una meretriz se hace un cuerpo con ella? Porque serán dos, dice, en una carne...". I Cor., 6, 15-16.

Sabemos por otra parte que la gracia en manera alguna puede ser fruto de nuestros esfuerzos, sino don gratuito del Cielo por los méritos de Cristo (19). Luego el Bautismo al producir en nosotros esa verdadera exigencia de la gracia reclama que Dios nos la conceda, si no existe en nosotros impedimento para recibirla (20).

San Pablo nos ha enseñado la causalidad propia del Bautismo. Analicemos un poco el proceso seguido: *El incorporado debe tener la vida del Cuerpo a que pertenece.* Esta es la verdad clave. Téngase presente que la doctrina del Cuerpo Místico es una comparación empleada por el Apóstol, se debe urgir tanto cuanto lo permita la naturaleza de los objetos a que se refiere, y el contexto. Nosotros no formamos con Cristo un Cuerpo en el sentido físico, pues esto sería monstruoso. Por la manera de hablar del autor sagrado se puede apreciar que se trata de una identificación y compenetración con Cristo de tipo jurídico moral. Somos todos "uno" en El. Con El morimos, somos sepultados, resucitamos, etc. Ahora bien, ¿cómo podemos formar un Cuerpo con El?, ¿cómo podemos morir y ser sepultados con El? Solamente con una vinculación de tipo jurídico moral. Luego la exigencia que esto lleva consigo ha de ser del mismo orden, jurídico moral. Se comprueba, porque si nuestra vinculación con Cristo en el Bautismo fuera física, formaríamos con El un cuerpo físico, y entonces, la exigencia que existiría en los miembros de participar de la vida de ese Cuerpo sería mucho mayor de la que se refleja en las páginas Bíblicas, en que San Pablo la emplea como base de una exhortación moral. Por eso, San Pablo le compara también con la unión conyugal (21).

---

(19) Conc. Arausicano Dz. 176 s. seq.; Trident. Dz. 797, 798, 813, 2 Cor., 3, 5, Fil., 2, 12-13; Juan, 15, 5, etc...

(20) Ya se entiende en qué sentido el bautismo reclama que Dios nos conceda la gracia. Dios se hace deudor de Sí Mismo al incorporarnos a Cristo.

(21) Ef., 5, 22-32. Es jurídico-moral nuestra vinculación a Cristo en la fase de la Redención subjetiva o aplicativa, o sea en la santificación de nuestras almas, cree el P. Zapelena, ya que se funda en un decreto divino y en el amor y en la caridad. Cfr. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi,* (Romae 1954), 2.ª ed., página 547 y 551. Mérito singular del P. Zapelena es haber distinguido una doble inserción nuestra en Cristo: una para la redención objetiva, otra para la fase santificadora de las almas. Cada una de ellas reviste características muy distintas. La doctrina del Cuerpo Místico se refiere propiamente a ésta segunda. Con esta distinción desaparecerán no pocas confusiones. ZAPELENA, *o. c.,* página 539-540.

Pío XII en la Encíclica "Mystici Corporis" enseña que nuestra unión con Cristo en el Cuerpo Místico es más que moral, sin ser física, puesto que existe un principio interno de vida física, que es el Espíritu Santo. Estas son sus palabras: "dum in mystico, de quo agimus Corpore conspirationi huic (propia de la unión puramente moral) internum aliud adjungitur principium... divinus nempe Spiritus". AAS, 35 (1943), pág. 222, cfr. pág. 199, s. 221s. La presencia del Espíritu Santo en el Cuerpo Místico, como principio vivificador físico, di-

Resumiendo ya el pensamiento paulino. El Bautismo nos hace uno con Cristo, de su Cuerpo místico. Luego nos es debida su vida, su justicia, la gracia. La vida del Cuerpo Místico es la gracia. Somos uno con Cristo con vinculación jurídico moral, la exigencia de la gracia es del mismo orden, o sea, jurídico moral.

---

ferencia éste de toda unión social puramente natural, en la que meramente existe conspiración de los miembros a un fin común, sostenida y promovida moralmente en la sociedad por la autoridad. Pero esto no quiere decir que la misma solidaridad y vinculación nuestra con Cristo sea física o cuasi física, fuera del hecho de haber nacido Cristo de la masa del género humano. Véase con todo LERCHER, *Int. Theol. Dog. De Mysterio Christi in sua plenitudine perenni,* (Oeniponte 1942), pág. 36, ns. 35 y 36. Nosotros propusimos hace unos años una doble vinculación nuestra con Cristo, como principio santificador. Moral una, consistente en la identificación moral de los fieles con Cristo realizada en el bautismo y perfeccionada por la Confirmación, Orden y Matrimonio. Otra de unión física, que tiene lugar en la Eucaristía. La primera, más imperfecta, dice orden a la segunda, en que adquiere ella su complemento y perfección interna, algo así como la vinculación matrimonial de los esposos y la unión física de sus cuerpos.

Escribíamos entonces "En conformidad con estas dos clases de incorporación, la influencia de Cristo está propuesta de dos maneras:

La primera podríamos llamar de solidaridad de los incorporados con Cristo, consistente en que su Pasión y Resurrección salvíficas son de alguna manera nuestras; como los actos nuestros referentes a la santidad son de Cristo. Cristo, que se prolonga en nosotros y nosotros que en Cristo morimos y resucitamos.

La segunda manera de influencia vamos a calificarla de momento de eficiencia directa. La Sagrada Escritura la describe cual si Cristo con una acción particular nos santificara.

Nuestro aserto se puede comprobar examinando algunos lugares correspondientes a cada una de ellas.

Incorporación por identidad: R., 6, 1-11; Gal., 3, 27-29; Cor., 12, 12-13; Ef., 2, 1-10; Col., 2, 12.

Incorporación por unión. J., 15, 1-5; Col., 2, 18-19; Ef., 4, 15-16.

Ahora bien, Las Sagradas Letras atribuyen la primera incorporación con la influencia correspondiente al Bautismo. Véase por los siguientes lugares... R., 6, 1-11; Gal., 3, 27-29; I Cor., 12, 12-13.

En gracia a la brevedad, sirva por todos lo que escribe San Pablo en la epístola a los colosenses: "sepultados con El (Cristo) en el Bautismo, en el cual fuisteis también resucitados mediante la fe en la poderosa acción de Dios que le resucitó a El de entre los muertos".

La segunda incorporación, por unión, se aviene muy bien con lo que dice San Juan en el sermón de la promesa, que nos habla de la influencia de Cristo en las almas que le reciben en la Sagrada Comunión." *La causalidad de los Sacramentos y el Cuerpo Místico,* (Burgos 1945), pág. 42.

Y un poco más adelante: "Salvadas las inmensas diferencias que existen en toda comparación, esto tal vez pudiera orientarnos en la inteligencia del Cuerpo Místico y de la eficiencia de los Sacramentos dentro del mismo.

El contrato matrimonial, parece guardar paralelismo con el Bautismo. Por éste quedamos unidos a Cristo en toda la obra salvadora, formando con El de alguna manera una nueva persona a quien pertenecen los actos de ambos.

La obra salvadora de Cristo es de cierto modo nuestra y esto exige que se nos den bienes físicos a ella pertinentes. Es la gracia.

Por este camino hemos llegado a la meta deseada. Innecesario añadir que las verdades teológicas sobre el bautismo válido e informe, la reviviscencia, naturaleza y función del carácter tienen así la más cumplida y connatural explicación (22).

Acerca de la doctrina de los Santos Padres, que con singular viveza y energía enseñan la santificación operada por el Bautismo, pareciendo expresar una causalidad física, ya dijimos antes bastante. Testifican el hecho. Acerca del modo ni hay conformidad, ni se deben tomar literalmente sus expresiones, con las que tal vez ellos no quisieron decir tanto, como nosotros queremos ver, dadas nuestras preocupaciones actuales.

Como ya dijimos más arriba, la doctrina teológica sobre el carácter puede orientarnos en el problema de la causalidad de algunos Sacramentos. Véamoslo.

Es bien conocida la evolución progresiva, que del conocimiento de esta verdad se ha verificado en el seno de la Iglesia.

En los primeros escritos Patrísticos está contenida la doctrina del carácter en la expresión de "sigilo" o "signáculo" y otros términos análogos, con que es designada por los Padres, y en la initerabilidad de estos Sacramentos (23).

Le conciben como una señal grabada en el alma significativa de que el señalado pertenece a Cristo, a su ejército o a sus ministros.

No se distingue suficientemente en un principio entre este sello y la gracia, y esto origina la célebre controversia entre San Esteban y San Cipriano. San Agustín analizando la doctrina recibida de la tra-

La unión bautismal de orden moral tiene su finalidad y perfección en la Eucaristía, donde Cristo físicamente nos comunica su vida y su gracia con acción directa, como acontece en el contrato matrimonial respecto a la unión consumada.

El contrato es necesario para la unión legítima. Sin él la unión de los cuerpos es criminal; y permanece el vínculo moral, aunque no se lleve a efecto la unión física.

De manera análoga es absolutamente necesario el Bautismo, que nos incorpora a Cristo moralmente. El nos ordena a la Eucaristía, como al fin interno de la incorporación bautismal, con obligación moral de unirnos con Cristo en ella.

Y casi a continuación: "Nuestra santificación se verifica en tanto en cuanto nos unimos con Cristo, la víctima que activamente nos justifica."

En la Eucaristía nos unimos físicamente a Cristo y recibimos su influjo físico. Tiene lugar la unión más perfecta y la causalidad más real, por lo que todos los otros medios santificadores deben ordenarse de alguna forma a éste, como al más perfecto, el que de una manera más cumplida realiza la unión y la eficiencia santificadora." *O. c.*, pág. 44 y 45.

(22) No negamos se pueda explicar la reviviscencia en otras teorías. Pero en ninguna de manera tan connatural y plenamente satisfactoria.

(23) LENNERZ, *o. c.*, n. 308, 309, pág. 189; n. 319, pág. 195.

dición, sobre initerabilidad o indestructibilidad del sello del bautismo, que también San Cipriano y los Padres anteriores testificaban, y la amisibilidad de la gracia, se percató de la separabilidad y distinción del sigilo y de la gracia, y con ello pudo victoriosamente rechazar a los Donatistas y resolver las dificultades que desorientaban los espíritus desde el tiempo de San Cipriano (24).

El gran doctor de Hipona siguiendo el análisis minucioso de la tradición enseña: que ese sello impreso en el alma indestructible, hace que al desaparecer la "fictio", el óbice que diríamos modernamente, el fiel reciba el perdón de sus pecados o la gracia correspondiente (25).

Esto si serenamente se mira no es sino la doctrina de la causalidad exigitiva en los sacramentos que imprimen carácter. El ser de Cristo, de su ejército o de su sacerdocio, exige la gracia de Cristo que se dará, si no encuentra o cuando no encuentre óbice en el sujeto. Esto enseña San Agustín, quien no innovó, meramente perfiló las verdades recibidas de sus antecesores, que no acertaban a precisarlas y distinguirlas.

El pensamiento central de San Agustín continúa en los teólogos medievales, aunque un poco desfigurado en algunos. En general éstos atribuyen al carácter causalidad con relación a la gracia, por más que las explicaciones sean diversas (26).

---

(24) Lennerz en su precioso tratado *de Sacramentis,* tantas veces citado, tiene recogidos los principales testimonios referentes a la célebre controversia entre el Papa y San Cipriano, págs. 107-110. Igualmente lo referente a la doctrina Agustiniana, págs. 122-123, n. 203; págs. 190-192, nn. 310-312.

(25) ... "ut quod ante datum est tunc valere incipiat ad salutem, cum illa fictio veraci confessione recesserit; sic etiam iste qui baptisma Christi, quod non amiserunt qui se separaverunt, inimicus caritatis et pacis Christi in aliqua haeresi aut schismate accepit, quo sacrilego scelere peccata ejus non dimittebatur, cum se correxerit et ad ecclesiae societatem unitatemque venerit, non iterum baptizandus est, quia ipsa ei reconciliatione ac pace praestatur, ut ad remissionem peccatorum eius in unitate iam prodesse incipiat sacramentum, quod acceptum in schismate prodesse non poterat". *De baptismo* L. 1 c. 12, n. 18 M. L. 43, 119; ROUET, 1621.

Pero es que además el santo Doctor de la Iglesia, aunque ajeno a nuestras preocupaciones teológicas, parece deja entrever que el perdón de los pecados y la gracia sacramental de Cristo son exigidos por el carácter, en cuanto esto testifica que el señalado es de Cristo o pertenece a su milicia. Puede verse los testimonios citados por los autores, por ejemplo LENNERZ, o. *c.,* pág. 190-192.

Esta unión entre el carácter y la gracia es más estrecha en los Padres anteriores. Pero en ellos flota sustancialmente la misma idea. El "signaculum dominicum", "Spiritus Sancti sigillum", reclamaban la gracia del Señor y el don del Espíritu Santo para vivir santamente. "Hoc signaculo, escribe el P. Lennerz resumiendo la doctrina de estos Padres, Christiani consummantur, confirmantur ut fideliter vivant secundum suam fidem neque timeant difficultates et pericula." o. *c.,* pág. 189, n. 308. La gracia sacramental en los Padres viene a través del "signaculum", sea juntamente con éste, sea con posterioridad, como en la reviviscencia agustiniana.

(26) Cfr. LENNERZ, o. *c.,* págs. 196-306, nn. 320-336 y págs. 235-245, nn. 404-417.

Algunos, como el Altisiodorense, más bien proponen una causalidad material dispositiva. En otros, como en el mismo Santo Tomás, la causalidad del carácter es de eficiencia jurídica. Dice así: "Character autem directe quidem et propinque disponit animam ad ea quae sunt divini cultus exequenda: et quia haec idonee nont fiunt sine auxilio gratiae quia ut dicitur Io. 4, 24, eos qui adorant Deum, in spiritu et veritate adorare oportet, ex consequenti *divina largitas recipientibus characterem gratiam largitur,* per quam digne impleant ea ad quae deputantur" (27). La misma causalidad enseña el Angélico que la que parece desprenderse de la argumentación agustiniana, de la mentalidad patrística y de la doctrina paulina en cuanto al Sacramento del Bautismo. El estar vinculados a Cristo o tener que desempeñar una misión exige la vida de la gracia.

Cuando en el siglo XVI Cayetano impone, con su enorme autoridad, la causalidad inmediata, inclusive en los sacramentos que imprimen carácter, rompe la línea tradicional que arrancaba de los Santos Padres y aún del mismo San Pablo, y ciertamente violenta a Santo Tomás al interpretar la q. 63 a. 4 ad. 1 de la Suma. En la Suma, con relación al carácter y a los Sacramentos que imprimen carácter, mantiene el Angélico la misma mentalidad que en el comentario al libro de las Sentencias. Enseña que la gracia sacramental viene a través del carácter, que es una disposición para ella (28).

---

(27) Cfr. SANTO TOMÁS, 3, q. 63, a. 4, ad 1. Cfr. 3, q. 69, a. 2 y 4.

(28) Escribe el Santo en 4, d. 4, q. 1, a. 1, ad 5.ª: "Ad quintum dicendum, quod character est dispositio ad gratiam per quandam congruitatis dignitatem, ex hoc enim ipso quod homo mancipatus est divinis actionibus, et inter membra Christi connumeratus, fit ei quaedam congruitas ad gratiam suscipiendam: quia Deus perfecte in sacramentis homini providet; unde simul cum charactere, quo datur homini ut possit exercere spirituales actiones fidelium, vel passiones seu receptiones, datur gratia qua haec bene possit". Cfr. ibídem in c. al final.

Si es indudable que Sto. Tomás defendió una causalidad mediata, en el Comentario a las sentencias, parece que la siguió defendiendo en la Suma en cuanto a los Sacramentos que imprimen carácter. En efecto en 3, q. 63, a. 4, 1. Se objeta el Santo: "Character enim dicitur esse dispositio ad gratiam...", etc. Esta exactamente es la terminología empleada en el comentario al libro de las Sentencias 4, d. 4, q. 1, a. 1, 5 y ad 5. La respuesta conceptualmente es idéntica en ambas obras, como puede apreciarse por los lugares trascritos. Por lo demás es bien manifiesto que la causalidad aquí indicada es la exigitiva intencional. Cfr. 3, q. 63, a. 5, 1.

Aventurados ya a exponer nuestra opinión sobre la doctrina del Santo en este punto añadiremos que no creemos que atribuya la misma especie de causalidad a todos los sacramentos en la Suma. En 3, q. 62, a. 1, se limita a defender que todos los sacramentos son verdadera causa sin especificar más, como a este respecto opinan Simonín O. P. et Meersseman O. P. o. *c., Prolegomena IX.* Pero al tratar de algunos sacramentos en la Suma el Angélico se expresa en términos que suponen diversas causalidades. Ya hemos indicado la causalidad correspondiente a los sacramentos que imprimen carácter. En cuanto a la Eu-

Lo precedente expuesto envuelve un argumento positivo, a nuestro entender nada despreciable, de la causalidad mediata no sólo del Bautismo sino también de la Confirmación y Orden, habida cuenta de que

---

caristía estamos persuadidos que atribuye causalidad física al Cuerpo de Cristo presente en el comulgante. En 3, q. 73, a. 1, ad 2, escribe:

"Sicut autem se habet virtus Spiritus Sancti ad aquam baptismi, ita se habet corpus Christi verum ad species panis et vini. Unde species panis et vini non efficiunt aliquid nisi virtute corporis Christi veri."

El Cuerpo de Cristo en cuanto a la eficiencia de alguna manera hace las veces del Espíritu Santo en otros sacramentos. Su causalidad es por tanto física. Teniendo presente este lugar de la Suma es indefendible que se pueda aplicar, según la mente de Sto. Tomás, la causalidad intencional o moral a la Sagrada Eucaristía. Además hace pensar que para el Santo solamente la Eucaristía tiene causalidad física. Pues comparando la eficiencia del Cuerpo de Cristo en la Eucaristía a la del Espíritu Santo en el bautismo, y la de las especies sacramentales a la del agua, *supone que la causalidad del Cuerpo de Cristo es de un orden totalmente distinto a la del agua bautismal.* ¿Dónde está la diferencia? Si ponemos causalidad física en el Cuerpo de Cristo eucarístico, y no física en la materia del bautismo todo tiene una explicación obvia. De lo contrario las palabras del Santo tienen difícil explicación. Pues el Cuerpo de Cristo es ya causa *instrumental* física, no principal. ¿Qué otra queda al agua bautismal sino es ser alguna no física? En 4, d. 8, q. 1, a. 1, sol. 1.ª ad 2.ª compara las especies sacramentales eucarísticas a las especies materiales de todos los demás sacramentos. Pudiera ser se resolvieran algunas dificultades en la interpretación de la mente de Santo Tomás sobre la causalidad de los sacramentos, si se decidieran sus intérpretes a admitir, al menos como hipótesis de trabajo, que el Santo Doctor suponía implícitamente diversa especie de causalidad en los distintos Sacramentos.

Nosotros después de haberlo pensado y meditado no poco, hemos llegado a esta persuasión, que el Santo implícitamente en sus explicaciones supone diversas especies de causalidad en los distintos sacramentos.

Lo mismo opinamos en lo referente a la instrumentalidad de la naturaleza humana de Cristo, en la producción de los efectos sobrenaturales. Pero esto se halla fuera del tema.

En resumen. Según el Angélico la conexión entre el Cuerpo Eucarístico de Cristo y la gracia parece ser según el Angélico de física causalidad. Entre el carácter y la gracia correspondiente existe causalidad exigitiva intencional. Es claro, por tanto, que en la mente del Angélico no todos los Sacramentos causan igualmente la gracia. Esta es nuestra sentencia.

Es cierto que Sto. Tomás en 3, q. 62, a. 1. de la Suma no habla de *dispositio ad gratiam,* como lo habría hecho en el lugar paralelo del comentario al Libro de las Sentencias. Se explica porque el Santo por razones metafísicas no admitía entonces la eficiencia inmediata de la gracia, que más tarde al escribir la Suma no dudaba en aceptar. Por eso en el Comentario a las Sentencias introduce el "ornatus animae" como disposición a la gracia, en los Sacramentos que no imprimen carácter. Este fragmento metafísico no vuelve a aparecer en la Suma. Pero el carácter, como disposición a la gracia, aparece en la Suma de la misma manera y fundado en las mismas razones que en la obra precedente. Por razones teológicas y de acuerdo con la tradición. Sin embargo, como esto ya no se podría afirmar en todos los Sacramentos en 3, q. 62, a. 1, se limita a establecer que los Sacramentos son verdaderas causas, en lo que convenían todos los Sacramentos.

la doctrina patrística y teológica sobre el carácter es sustancialmente idéntica para los tres Sacramentos.

Otras observaciones pudiéramos añadir que confirmaran la tesis. Nos remitimos al artículo que escribimos hace unos años en la Revista Española de Teología (29). Nos limitamos aquí a indicarlas para no hacer repeticiones inútiles. La Confirmación, decíamos, es el complemento del Bautismo, si éste nos hace miembros de Cristo, aquélla nos constituye en un estado de ulterior desarrollo: soldados de Cristo. Por lo que nos es debida la gracia para el cumplimiento de tan alta misión. Con mayor razón podemos afirmar esto del Orden sagrado. S. Pablo parece abonar esta doctrina cuando estimula a su fiel discípulo Timoteo en la segunda carta (1, 6) a que reavive la gracia, que hay en él por la imposición de las manos del Apóstol.

Por último la reviviscencia, singularmente característica de estos sacramentos en el sentir de los Teólogos, consigue en esta causalidad la explicación más obvia y cumplida.

Examinemos ya el Sacramento del Matrimonio, que opinamos está dotado de la misma especie de causalidad. Así como el Bautismo, Confirmación y Orden constituyen al sujeto que los reciben en una especie de estado habitual indestructible que exige y reclama la gracia de Cristo, como hemos expuesto, así también el matrimonio engendra en los casados cristianamente una situación permanente, a la que debe acompañar la gracia. Los casados ante la Iglesia están unidos moralmente de manera irrevocable. Esta unión les obliga a la práctica de una vida sobrenatural elevada en sus relaciones entre sí, a imitación de la actitud santísima que Cristo tuvo y tiene con su Iglesia. Esto enseña San Pablo en su célebre pasaje a los fieles de Efeso (30). Según este pasaje bíblico: el vínculo matrimonial entre los cristianos impone el deber de practicar egregias virtudes sobrenaturales, amor constante, sacrificado, abnegación mutua, fidelidad..., etc., de suerte que puedan ser reflejo de la unión mística de Cristo y la Iglesia. Para lo que necesitan de la gracia de Cristo.

El matrimonio no produce carácter porque puede cualquiera de los esposos pasar a otras nupcias, muerto su cónyuge. Pero mientras viven ambos esposos permanece insoluble ese lazo santo que les une en Dios. El carácter es una realidad física que completa y sella la entidad jurídica. En el matrimonio no existe sino la realidad jurídico-moral, el vínculo matrimonial. Pero éste igualmente reclama la

---

(29) *¿Es idéntica o diversa...?*, Rev. Esp. T. 10 (1950), págs. 500-501.
(30) Ef., 5, 22-23.

gracia habitual y los dones peculiares de este Sacramento para el cumplimiento de los deberes de este estado y de la misión encomendada.

Si el análisis de las relaciones existentes entre el vínculo matrimonial cristiano y la gracia nos llevan a la conclusión de una causalidad mediata de tipo jurídico-moral, a este mismo resultado nos conduce el examen del Sacramento al ser administrado.

Sabemos que el Sacramento del Matrimonio es el mismo contrato de los esposos elevado a la dignidad de sacramento. Como el obrar ha de ir de acuerdo con el propio ser, se impone por sí misma la conclusión de que el matrimonio produzca su efecto a la manera de los contratos, o sea, causando por sí mismo, inmediatamente, realidades de orden jurídico, aquellas que son objeto del contrato, en nuestro caso el vínculo que, como vimos, exige la gracia.

Un contrato, que no obra como tal, deja de serlo. Pues estas realidades de orden jurídico-moral no tienen otra entidad que su propio obrar, producir realidades de su propio orden.

De esta suerte todo se desarrolla de acuerdo con la naturaleza de las cosas, según el conocido principio "modus operandi sequitur modum essendi" y no se introducen en la teología misterios que Dios no ha revelado.

Una pregunta: ¿Podrá defenderse que el mismo contrato matrimonial cristiano ha sido tomado por Dios como instrumento físico suyo para la producción de la gracia? Creemos que no. En efecto, el instrumento contribuye a la producción del efecto de la causa principal, desarrollando la acción propia, o sea, el contrato con una eficiencia de tipo jurídico-moral. O de otro modo, no puede ser instrumento físico ni obrar físicamente lo que no es entidad física. Y el contrato, en cuanto tal, no es realidad física, y por ello su efecto connatural es la producción de entidades jurídico morales, como derechos, obligaciones, vínculos, etc.

La elevación del mismo contrato matrimonial a la dignidad de Sacramento proviene de que el vínculo conyugal representa la unión mística de Cristo con la Iglesia, por lo que exige en los esposos la práctica de virtudes sobrenaturales en sus relaciones mutuas, y la gracia. Pero es siempre el contrato matrimonial la base sustantiva en que se apoya la Sacramentalidad.

Pasemos ya al examen de los restantes Sacramentos.

IV

LA EUCARISTIA, PENITENCIA Y EXTREMAUNCION

La Eucaristía es el Sacramento por excelencia, el Santísimo Sacramento. En él y en él solo se encuentra Cristo real y físicamente presente. Nada debiera sorprendernos que este Sacramento pueda obrar de una manera peculiar. Veámoslo.

No hace a nuestro propósito actual investigar cómo Cristo es constituído presente bajo las especies sacramentales, es decir, que no nos ocuparemos de la especie de causalidad que tienen las palabras de la consagración. Nos interesa por ahora examinar cómo Cristo realmente presente en la hostia santa santifica al comulgante. Tratamos de averiguar si la Humanidad Santísima de Jesús es instrumento físico en las manos de Dios para producir la gracia, en el que le tiene realmente presente al recibirle en la Comunión; o la presencia de Cristo hombre en el alma es un puro título que mueva a Dios a santificarla inmediatamente; o bien, Cristo hombre dispone que se comunique al alma la gracia, que Dios sólo produce.

Nuestra tesis es que Cristo realmente presente en la hostia es instrumento físico de Dios en la producción de la gracia en el comulgante, y comenzamos su demostración.

No se presenta ningún testimonio escriturístico o patrístico que indique alguna causalidad distinta de la física. Los que se aducen para demostrar la causalidad moral o jurídica de los Sacramentos se refieren a otros no a éste, o la manera como Cristo se constituye presente en la Eucaristía, pero no a la manera como santifica.

Por tanto la teoría de la causalidad moral o intencional de la Eucaristía, como ha venido defendiéndose, ha sido sostenida sin ningún fundamento positivo. Teológicamente tampoco tiene consistencia. La Eucaristía no es un mero signo práctico, pues se halla el mismo Cristo, autor de la gracia, como dice el Tridentino, realmente presente. Las dificultades filosófico-teológicas para aplicar una causalidad física, que pueden urgirse en otros sacramentos, como en el Matrimonio o Penitencia, aquí no tienen cabida.

Solamente una prueba podría tener alguna aparente consistencia: la analogía con otros sacramentos. Bien fácil es comprender cuán fútil es esta razón. En efecto, ni los Padres ni la Sgda. Escritura prestan fundamento alguno para pensar que atribuyan a todos los sacramen-

tos la misma causalidad; antes bien, lo contrario. Por otra parte, la naturaleza de los diversos sacramentos está reclamando distinta causalidad, pues no parece lógico que obren de la misma manera: el alimento, el juicio y el contrato.

Por tanto el principio de analogía que se invoca para exigir la misma causalidad en los sacramentos, carece en absoluto en este caso de base teológica; es un apriorismo filosófico, teológicamente gratuito, que violenta los datos revelados y la naturaleza interna de los sacramentos.

Con esto encontramos ya el camino desbrozado. Nada hay que se oponga a una causalidad física. Los argumentos positivos tienen, a nuestro entender, una gran fuerza demostrativa.

San Juan en 6, 54-57 dice: "El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y yo le resucitaré el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre está en mí y yo en él. Así como me envió mi Padre vivo y vivo yo por mi Padre así también el que me come, vivirá por mí".

Cristo en la Eucaristía se nos da bajo la forma de alimento corporal de pan y vino y es verdadero alimento de la vida del alma. Al decir: "el que me come vivirá por mí" bien da a entender que así como el alimento nutre y vigoriza el cuerpo, así la Eucaristía nutre y vigoriza el alma del comulgante. La Sgda. Comunión influye en la vida del alma, a la manera que el alimento corporal en la del cuerpo.

Esto quiere significar el texto sagrado, sin duda alguna. ¿Hasta dónde ha de llegar el paralelismo entre ambos alimentos? Hasta dònde lo permitan la naturaleza de los objetos de que se trata y las circunstancias en que se hallan. Ahora bien, Cristo físicamente presente al comulgante, lleno de gracia y santidad, de una manera connatural puede ser instrumento físico de Dios en el incremento de la vida sobrenatural; como el alimento material de la natural. Reclamándolo el sentido más obvio del texto, permitiéndolo y hasta casi exigiéndolo la naturaleza de los objetos; ¿qué razón nos puede asistir para denegarlo? ¿Con qué derecho violentaremos la significación que naturalmente tienen las palabras del Señor? Permítasenos reproducir lo que sobre el particular escribimos hace unos años:

a) "El Pan Eucarístico no sería verdadero alimento sobrenatural si meramente en su presencia o reclamado por ella, Dios sólo produjera en el alma los efectos propios del alimento. ¿Serían verdaderos alimentos del cuerpo, en el orden natural, los que físicamente no influyeran en el desarrollo de la vida humana; aunque Dios en su presen-

cia obrara el milagro de producir los efectos propios del alimento? Ciertamente, no. Y en el orden sobrenatural, tampoco. A una comparación no se la puede despojar, por prejuicios de opiniones, de lo que le es sustancial.

b) Para la recta interpretación de las comparaciones es indispensable tener presente la naturaleza de los objetos que se cotejan. De acuerdo con ésta, las comparaciones tendrán interpretaciones muy diversas. Expresiones que en su sentido literal tienen significación de eficiencia física al ser aplicadas a realidades de orden jurídico-moral participan de la naturaleza de ésta en su valor significativo. San Juan nos dice, en su primera carta "La sangre de Jesucristo, su Hijo, nos lava de todo pecado".

Es un dislate pensar en una eficiencia física aunque el término de "lavar" de suyo signifique esto.

Por el contrario, si los objetos, cuya eficiencia se busca, pueden tener connaturalmente una causalidad física en el caso que se investiga, y ésta es reclamada por las expresiones y comparaciones con que es designada su causalidad, opinamos que es equivocado e ilógico introducir una eficiencia jurídica o moral. Esto nos acontece al presente en cuanto a la Eucaristía. La Humanidad santísima de Jesucristo real y físicamente presente en el comulgante, llena de gracia, principio y causa de todo don sobrenatural, es un ser que puede ejercer connaturalmente una causalidad física instrumental de la gracia. La comparación del alimento empleada por el Mismo Jesucristo para hacernos entender su obra de santificación en la Eucaristía está pidiendo una causalidad física así como su presencia real la hacen connatural. ¿Nos sería permitido, a título de una analogía con los otros sacramentos arbitrariamente supuesta, violentar las palabras del Señor?

c) Por si fuera poco expresiva la comparación que hace Jesucristo de su obra santificadora eucarística con la acción del alimento, añade otra para dar más realismo y vigor a la primera. "Como es fuente de vida el Padre—dice—que me envió, yo vivo por el Padre, así quien me come a mí, también él vivirá por mí". Con esta segunda comparación creemos sinceramente que queda descartada toda posible interpretación de causalidad no física. El Padre comunica al Hijo físicamente su esencia, de manera sustancialmente idéntica es comunicada la vida sobrenatural en la comunión de Cristo al alma. ¿Por qué no? Fundidas las dos comparaciones en una como se halla en el Evangelio, el espíritu percibe la necesidad imperiosa de sobreentender una verdadera causalidad física. Cristo nos vivifica como nutre el alimento a la manera de como el Padre Le da el Ser.

d) La presencia real eucarística de Jesucristo infunde vehementes e irresistibles sospechas de que Cristo no está sacramentalmente ocioso en el comulgante. Suponer que Cristo Hombre nos santifica en la comunión a la manera de como lo hace la loción bautismal o el vínculo del matrimonio es empequeñecer tanto la función santificadora de Cristo-Eucaristía, que se hace irresistible al espíritu. Y no se sosiega el alma porque se diga que es más abundante la infusión de la gracia en el Sacramento de la Eucaristía, o que son producidos efectos peculiares de renovación espiritual total, de unión con Dios, de aumento de caridad, etc. No son sólo los efectos producidos, es la acción directa, personal, inmediata y física de Cristo-Eucaristía la que el espíritu parece reclamar. Cristo-Eucaristía presente en el comulgante no puede desempeñar su función santificadora del mismo modo que lo hace el agua que discurre sobre la cabeza del neófito, o el contrato de entre los esposos, su vínculo matrimonial o la unción del óleo santo (31).

Así escribíamos hace unos años, y esto mismo repetimos ahora.

Una actitud hierática de Cristo sin acción en el comulgante se parecería demasiado a la presencia de Cristo Eucaristía en la custodia para ser el objeto de nuestra piadosa adoración, pero no el alimento esencial de nuestra vida sobrenatural. La gracia sacramental eucarística vendría a ser la retribución que nos diera Dios por el fervoroso y cordial hospedaje que hubiéramos dispensado a Cristo, pero no comprendemos cómo podría ser llamado alimento de nuestra alma, ni por qué habría de ser necesaria la Sgda. Comunión.

Los testimonios de los SS. Padres parecen ser, son unánimes, exigiendo el tono de sus palabras una causalidad ultra jurídico-moral de verdadera eficiencia física de la gracia.

El P. Solano en su preciosa obra recoge numerosísimos textos referentes a la santificación operada por la Sgda. Eucaristía. No hemos encontrado uno sólo que favorezca a la opinión de la causalidad moral o intencional. Todos se interpretan bien a la luz de una causalidad física. Algunos la exigen imperiosamente, como el comentario de San Cirilo Alejandrino al Sermón de la promesa Eucarística, y toda su doctrina. A manera de ejemplo añadimos en nota algunos testimonios de otros Padres (32), no tan conocidos.

---

(31) *¿Es idéntica o diversa...?* 10 (1950) 511-513.

(32) "El ascua que acercada santificó los labios de Isaías (cfr. Is., 6, 6s.), soy yo, que, acercado ahora a vosotros por el pan, os he santificado; la tenaza que vió el profeta que cogía el ascua del altar (ibíd.), me figuraba a mí en el gran sacramento. La profecía precedió al hecho; a mí me veía Isaías como me veis vosotros ahora que extiendo mi diestra y acerco a vuestras bocas pan vivo. La tenaza, mi diestra es; estoy en lugar del serafín; el ascua es mi

Ya había advertido el Card. Franzelin (33) que los testimonios de los Santos Padres referentes a la Sgda. Eucaristía, exigían entenderse de una causalidad física, muy al contrario de los alusivos a otros sacramentos.

V

LA PENITENCIA Y LA EXTREMAUNCION

Situados en la postura general de que los sacramentos han de obrar en conformidad con su peculiar contextura, unas breves indicaciones nos bastarán para justificar la causalidad que atribuímos al sacramento de la Penitencia.

Decimos que es jurídica e inmediata, lo que a primera vista parece un contrasentido. Expliquémonos pues: el estado de pecado personal en el hombre actual tiene dos aspectos: uno jurídico, otro físico. El primero consiste en el desorden moral; el segundo en la privación de la gracia.

La remisión de la culpa entraña igualmente dos realidades: la rectificación jurídico-moral, y la infusión de la gracia. Porque en el orden sobrenatural, al que estamos elevados, no puede darse remisión de la ofensa, sin que se nos comunique la gracia divina. Absolutamente hablando, si no estuviéramos elevados al orden sobrenatural, se nos perdonaría el pecado, en cuanto es un desorden moral, sin la infusión de la gracia; más aún, el pecado en sí mismo, lo mismo el perdón, pertenecen al orden jurídico-moral.

---

cuerpo; todos vosotros sois Isaías; el altar es esta mesa; el templo este cenáculo; el Señor yo. He aquí cumplida la profecía. Antes Isaías la recibió de mi Espíritu y habló de mí." San Efrén, *Sermones en la Semana Santa.* Sermón 4, n. 5. (LAMY, 1, 416-422).

"Tus hijos, como renuevos del olivo, alrededor de tu mesa (Ps., 127, 3)... No dice que estarán en torno al convite sino en torno a la mesa. Pues se trata de la mesa del Señor, de la cual tomamos el alimento, del pan vivo; el cual tiene esta virtud, que como el mismo vive, vivifique también a aquellos que lo reciben." San HILARIO DE POITIERS, *Tratado sobre el Salmo,* 127. ML 9, 709.

"Y presentando ojos, labios y frente, recibamos la brasa divina, para que el fuego del amor impaciente que hay en nosotros, tomando el calor de este carbón encendido, queme nuestros pecados e ilumine nuestros corazones y ardamos y nos deifiquemos con el contacto del fuego divino." San JUAN DAMASCENO, *Sobre la Fe Ortodoxa,* L. 4, Cap. 13 (MG 94, 1150). Tomado de JESÚS SOLANO, *Textos Eucarísticos Primitivos,* (Madrid 1954), vol. 1, n. 347, 451 y vol. 2, n. 1333, respectivamente.

(33) CARD. FRANZELIN, *Tractatus de Sanctissimo Eucharistiae Sacramento,* (Romae 1899), edit. 5.ª, pág. 301.

Pues bien, el Sacramento de la Penitencia perdona el pecado, en cuanto desorden moral. Y como esto no puede darse, actualmente, sin la infusión de la gracia, Dios al mismo tiempo comunica la gracia, como realidad física. Algo así como en los sacramentos que imprimen carácter, según la opinión de la causalidad mediata-intencional, el Sacramento confiere el "munus", como realidad jurídico-moral, y Dios inmediatamente imprime el carácter como realidad física; o como en la Eucaristía, bajo las especies de pan "vi verborum" está solo el cuerpo de Cristo; pero estando éste vivo, con el Cuerpo ha de hallarse la sangre y el alma per concomitantiam (34).

Esta eficiencia es jurídica, porque el término formal es una realidad jurídica: la remisión de la culpa. Es inmediata, porque el perdón de los pecados y la comunicación de la gracia son inseparables. En algún sentido podemos afirmar que es una realidad bajo dos aspectos, jurídico el uno, físico el otro. Pero siendo de distinto orden, pueden tener causas en algún grado distintas. Aclarados los conceptos, veamos las pruebas.

El sacramento de la Penitencia es un juicio peculiar, pero verdadero juicio. Es necesario que actúe y que obre como juicio. El juicio que no obra como tal, deja de serlo. Su eficiencia formal es necesariamente jurídica, ya que el obrar sigue al ser.

Si analizamos la fórmula del sacramento se nos impone la misma conclusión. "Yo te perdono los pecados en el nombre del Padre..., etc.

(34) Como es sabido, existe una controversia teológica sobre la conexión entre la remisión de la culpa o recuperación de la amistad divina y la infusión de la gracia con sus efectos de filiación divina, consorcio en la naturaleza divina, etc... Unos ponen una conexión puramente positiva impuesta por Dios no por la misma naturaleza de las cosas. Así los Escotistas. Suárez defiende una vinculación física. Los tomistas, en general, metafísica. Y esto parece lo más probable. Cfr. LENNERZ, *De gratia Redemptoris,* (Romae 1934), págs. 130-132.

En cualquiera de las sentencias tiene cabida nuestra explicación. Pues supuestas las dos realidades, cualquiera que sea su unión, decimos que la Penitencia, de suyo, *vi verborum,* produce la remisión de la culpa en su aspecto jurídico. Su realidad física, *per concomitantiam,* es producida por Dios.

Y no es obstáculo para ello, el que la gracia sea causa formal de la remisión del pecado, como no lo es que el alma sea forma del cuerpo y sin embargo, con las palabras de la consagración está el alma presente solamente *per concomitantiam* no *vi verborum.* Además siendo realidades tan dispares, la entidad jurídica y la física de la remisión del pecado, la formalidad de la gracia con relación a la remisión del pecado, como entidad jurídica, tiene un sentido análogo, que significa simplemente la incompatibilidad entre el estado de pecado y la presencia de la gracia. La gracia elimina el pecado, donde existe, es uno de sus efectos formales o cuasi-formales. Pero no es esencial este efecto, pues puede ser infundida la gracia, donde no existiese el pecado, por ejemplo en Jesucristo, la Virgen, en nuestros primeros padres o cuando se nos da el aumento de gracia; por lo tanto en estos casos no remite el pecado.

"Te perdono tus pecados." Estas palabras serían verdaderas, aunque no se infundiese la gracia, supuesto que no estuviéramos establecidos en el orden en que nos encontramos. Luego ellas por sí mismas solamente significan y produceen el efecto jurídico, o sea, la remisión del pecado en aspecto jurídico. Su causalidad es por tanto del mismo orden.

Por último advertimos que en el juicio declarativo de la inocencia del reo, hay separación entre el efecto inmediato de la sentencia declarativa de la inocencia y los efectos posteriores; una cosa es declararle oficialmente inocente y otra ser realmente tratado como tal, verse libre..., etc. Pero en el juicio constitutivo de la inocencia del reo, no cabe separación entre el efecto inmediato de la sentencia constitutiva y la misma inocencia. Si verdaderamente es constituído inocente, sin pecado, por la sentencia absolutoria, queda, por lo mismo, libre del pecado, y santificado con la gracia. Decimos esto con el fin de excluir la explicación de Billot y su escuela sobre la causalidad de los sacramentos (35). Por analogía con los juicios humanos en las causas criminales, en que se distingue entre el "ius liberationis" a poena, efecto inmediato de la sentencia, y la misma liberación, así en el juicio sacramental distinguen (Billot y su escuela) entre el derecho de remisión del pecado y la misma remisión. Todo para salvar la teoría. Creemos que en el presente caso no hay lugar a esa distinción porque la sentencia sacramental siendo constitutiva de la inocencia, inmediatamente, por sí misma, perdona el pecado y es infundida la gracia, como hemos expuesto más arriba.

Finalmente examinemos la causalidad de la Extremaunción. Sostenemos que tiene una causalidad moral deprecativa. Es una deprecación de infalible eficacia hecha por Cristo a través del sacerdote, cuyo objeto y efecto es la infusión de la gracia, como alivio espiritual del enfermo. Las pruebas parecen claras y eficaces.

---

(35) Escribe el P. BILLOT: "Nam primo Poenitentia est instituta per modum judicii, ut in confesso est apud omnes. Atqui in judiciis forensibus sententia absolutoria nusquam significat immediate sui executionem, sicut si quis per sententiam judicis absolvatur a poena carceris, sententia ipsa proxime non respicit actualem liberationem eius qui carcere detinetur, sed significat et facit ius ex quo debitum est ut liberetur detentus, ac per hoc, ponit in carcerato titulum ad liberationem. Unde sicut in foro humano sententia absolutoria recte exponitur "ego reddo et facio ius" in cuius vi debes liberari a carcere, ita proportione servata, sententia absolutoria in foro conscientiae. Hic igitur res et sacramentum est ius factum circa poenitentem, ponens in eo titulum certum ad gratiam per quam formaliter peccata remittuntur." *De Sacramentis*, página 110. De manera análoga se expresan los partidarios de su opinión, como LENNERZ, o. c., pág. 269, n. 467.

El marco todo en que van encajadas las palabras con que Santiago (36) promulga este sacramento, está constituído por un ambiente oracional, lo mismo el contexto anterior que posterior. En el posterior nos recuerda el hagiógrafo la eficacia de la oración de Elías.

El texto en que está contenida la promulgación expresa, igualmente, que la característica de este sacramento es ser una oración especial. Dice el Sgdo. Texto: "¿Alguno de vosotros enferma? Haga llamar a los presbíteros de la Iglesia y oren sobre él, ungiéndole con óleo en el nombre del Señor y la oración de la fe salvará al enfermo; y el Señor le aliviará y los pecados que hubiere cometido les serán perdonados". *"Oren sobre él"*, *"la oración de la fe salvará al enfermo"*. Todo esto indica se trata de una oración muy especial, de singular eficacia, porque se hace "en el nombre del Señor", cuyo efecto, entre otros, es el perdón de los pecados, pero una oración.

La fórmula misma del sacramento manifiesta, con claridad meridiana, la naturaleza deprecativa de este sacramento. En efecto, se invoca la Misericordia y Bondad Divinas y se pide indulgencia por los pecados. Dice la fórmula: "Per istam sanctam unctionem et suam piisiman misericordiam indulgeat tibi Deus..., etc".

A nuestro parecer no puede indicarse con más claridad la naturaleza y causalidad propia de este sacramento, sobre todo si se tiene en cuenta, que no hay testimonio alguno positivo, que induzca atribuirle otra causalidad.

VI

LA EUCARISTIA, LA INCORPORACION Y LOS DEMAS SACRAMENTOS

Es doctrina entre los Teólogos que la Eucaristía ocupa un lugar de preferencia entre los sacramentos. Sto. Tomás enseña que todos los sacramentos dicen orden al de la Eucaristía como a su fin (37). El concilio Tridentino enseña que en este sacramento está el mismo autor de la gracia y no una virtud suya (38). Los fieles también reconocen en él una especial eficacia. Que la Eucaristía sea el sacramento por excelencia, nos lo indica el mismo nombre con que es designado: Santísimo Sacramento.

---

(36) SANTIAGO, 5, 13-18.
(37) 3, q. 65, a. 3. Cfr. 3, q. 79, a. 1, ad. 1, etc.
(38) D. 876. También lo enseña SANTO TOMÁS, 3, q. 65, a. 3.

Continuando esta línea de la tradición y de la Iglesia, analizando la naturaleza de los sacramentos y el sentir de los fieles, quisiéramos concretar más las relaciones, que a nuestro entender, existen entre la Eucaristía y los demás sacramentos.

Ya expusimos cómo este sacramento, en sentido privativo, tiene causalidad física de la gracia. Esto ya le coloca en lugar destacado. Por este mero hecho aparece claro cómo este Santísimo Sacramento nos vincula a Cristo de una manera más real y tangible. Pero esto no es todo. Una mera ordenación de todos los demás sacramentos al de la Eucaristía nos parece demasiado poco.

La teoría de Springer (39), según la cual, Cristo desde la Eucaristía precisamente es la fuente de todas las gracias, nos parece inexacta y además infundada.

Opinamos que la Eucaristía tiene un especial influjo en algunos sacramentos derivado de ser alimento sobrenatural. La piedad de los fieles intuye esta peculiar condición del Santísimo Sacramento.

En el tratado "De sacramentis in genere", enseñan los teólogos con Sto. Tomás, que los sacramentos, además de la gracia común santificante que todos confieren, nos da a cada uno un don sobrenatural especial de acuerdo con el fin peculiar del mismo. Esta gracia sacramental especial es para unos un "ius ad gratias actuales", para otros es un "don permanente" que sana y moldea el alma, de acuerdo con la naturaleza del sacramento que se recibe. Así por ejemplo, el sacramento del Orden confiere auxilios especiales para desempeñar esta alta misión, además de la gracia santificante; el sacramento del matrimonio fuerzas para sobrellevar las cargas de este estado.

Nos enseñan también los teólogos que el sacramento de la Eucaristía es más o menos necesario para mantenernos en gracia, cumplir con nuestros deberes y no caer en pecado.

Unamos estas dos verdades y nos dará una tercera, como resultante, es decir: que el sacramento de la Eucaristía es el canal por donde Dios nos comunica de hecho aquellas gracias actuales o dones habituales que precisamos para vivir de acuerdo con nuestro estado y que de algún modo ya nos corresponde por otros sacramentos.

Así todo se compagina. Que el casado, por ejemplo, que se aleja de la Eucaristía carezca de aquellos auxilios que tanto precisa para sobrellevar cristianamente sus deberes matrimoniales y a los que tienen, en algún sentido, derecho por razón del sacramento del matrimonio; y lo mismo el ordenado y confirmado con relación a los suyos.

---

(39) SPRINGER, S. J. *Die Taufgnade als Kraftwirkung der Eucharistie,* en "Divus Thomas" (Freiburg 1930) 421-431.

No sólo el razonamiento, precedentemente expuesto, sino también la misma condición de ser alimento de la vida sobrenatural, que corresponde a la Sgda. Eucaristía, parece confirmar esta nuestra concepción. Pues en el organismo viviente, el alimento nutre a cada miembro para que pueda desempeñar eficazmente la función que le corresponde. La comunión, alimento sobrenatural alimentará y fortificará al sacerdote para que lo sea según el Corazón de Cristo y reclama su alta dignidad; y al casado, para que viva cristianamente dentro del matrimonio, es decir, para que actúe como miembro cualificado de Cristo, para que desarrolle la función que le corresponde.

En realidad así lo interpreta la piedad del pueblo.

Como indicábamos en un escrito nuestro anterior, tal vez quiera enseñar esto San Pablo, en las cartas a Efesios y Colosenses cuando escribe: "Que nadie con afectada humildad o con el culto de los ángeles os prive del premio, haciendo alarde de lo que ha visto, hinchándose sin fundamento de su inteligencia carnal y no teniendo la cabeza, por el cual el cuerpo entero, alimentado y trabado por las coyunturas y ligamentos, crece con crecimiento divino" (40). Un crecimiento espiritual de los distintos miembros por nuestra unión con Cristo que nos nutre y alimenta. ¡Qué bien cuadra esto al progreso espiritual del alma, en sus distintos estados y actividades, por influjo eucarístico!

No estará fuera de lugar concretar y precisar más esta idea. Los sacramentos del bautismo, confirmación, orden y matrimonio crean en el que los recibe una situación permanente a manera de estado en la vida cristiana, formando la estructura fundamental del Cuerpo Místico de Cristo (41). El bautismo incorpora al cristiano al Cuerpo Místi-

---

(40) Ef., 4, 15-16; Cfr. Col., 2, 19.

(41) "Minime autem reputandum est hanc ordinem digestam, seu "organicam", ut aiunt Ecclesiae Corporis structuram solis hierarchiae gradibus absolvi ac definiri; vel, ut opposita sententia tenet, unice ex charismaticis constare; qui quidem donis prodigialibus instructi, numquam sunt in Ecclesia defuturi. Omnino utique retinendum est, qui sacra potestate in eiusmodi Corpore fruantur, primaria, eos ac principalia membra existere, cum per eosdem, ex ipso Divini Redemptoris mandato, munera Christi doctoris, regis, sacerdotis perennia fiant. Attamen iure meritoque Ecclesiae Patres, cum huius Corporis ministeria, gradus, profesiones, status, ordines, officia dilaudant, non eos tantum prae oculis habent, qui sacris fuerint ordinibus initiati; sed eos quoque omnes, qui evangelica consilia amplexi, vel operosam inter homines, vel umbratilem in silentio vitam agant, vel ultrumque pro peculiari instituto suo efficere contendant; eosque etiam, qui licet in saeculo vivant, actuosa tamen voluntate misericordiae operibus se dedant, sive animis, sive corporibus iuvandis; ac denique eos quoque, qui casto sint connubio coniugati. Quin inmo animadvertendum est, in presentibus potissimun rerum conditionibus, patres matresque familias, ac patres matresque ex baptismate, eosque nominatim, qui ex laicorum ordine ad Divini Redemptoris regnum dilatandum adiutricem ecclesiaticae hierarchiae operam navent, honorifi-

co de Cristo, los otros tres sacramentos le encomiendan ya una misión con carácter definitivo o al menos con cierta fijeza o permanencia, como acontece en el matrimonio. En consecuencia a los que les reciben es debida la gracia, que es la vida del Cuerpo a que pertenecen y además los auxilios pertinentes al cumplimiento de su misión a lo largo de la vida. ¿Les llegarán estos auxilios en virtud de estos sacramentos durante toda la vida sin la Eucaristía? Parece que no. Estos auxilios peculiares, a que se tiene derecho, se harán efectivos en las necesidades, normalmente cuando se recibe la comunión. No excluímos que también se nos den gracias sacramentales, al recibir cada sacramento. Pero los auxilios especiales que en el transcurso de la vida se necesiten, después de recibir los sacramentos, esas gracias específicamente sacramentales de los sacramentos mencionados, parece nos deben llegar con la Comunión. Así se explica que esta sea necesaria para perseverar en gracia y que sea alimento de la vida espiritual en todas las necesidades y para todos los miembros del Cuerpo Místico, y estados de vida. La piedad de los fieles dirigida por sus Pastores parece estar de acuerdo con esta interpretación de la eficacia de la Comunión.

La Penitencia tiene una vinculación muy estrecha con la Comunión. Sirviendo ésta para unirnos, enlazarnos y compenetrarnos con Cristo en estrecho y apretado lazo de amor y comunicación de vida, la penitencia tiene por fin el alejar todos los obstáculos que impiden o entorpecen esta unión sobrenatural. En algún sentido es cierto lo que piensan los fieles: "Se confiesa para poder comulgar." El fin de la vida cristiana toda, es la unión con Cristo, que tiene su plenitud y eficacia suprema en la Eucaristía. La Penitencia sirve para remover los obstáculos.

Esta vinculación que hemos establecido de los sacramentos con la Sagrada Eucaristía es compatible con cualquiera de las opiniones que se tenga sobre la naturaleza de la gracia sacramental, o más bien pudiera

---

cum, etiamsi saepenumero humilem, in Christiana societate obtinere locum; ac vel eos posse, adspirante faventeque Deo, ad sactitudinis culmen ascendere, numquam in Ecclesia ex Iesu Christi promissionibus defuturum" Ency. "Mystici Corporis". A. A. S. (1934) págs. 200-201.

Pío XII habla en este lugar de tres grandes grupos de hombres que integran la estructura fundamental del Cuerpo Místico. El primero está constituído por los ministros de Jesucristo "qui sacra potestate in ejusmodi Corpore fruantur". El segundo es compuesto por los seglares o religiosos que de maneras muy diversas trabajan por el bien espiritual de sus prójimos. El tercero es de los cristianamente casados "qui casto sint connubio conjugati" ¿No responde esto a nuestra idea de que incorporados por el bautismo los cristianos, en virtud de los otros tres sacramentos se forma la diversificación fundamental del Cuerpo Místico?

conciliarlas. Si se defiende que la gracia sacramental consiste en algo habitual y permanente, entonces el sacramento de la Eucaristía además de conferir físicamente la gracia en común, moldea en el orden sobrenatural el alma, según los sacramentos que tenga el comulgante.

Si se opina que la gracia sacramental consiste en el "ius ad gratias actuales" de acuerdo con esta sentencia, creeríamos que Jesús influye física y sobrenaturalmente en el entendimiento y en la voluntad con luces y mociones, disponiendo estas facultades para que obren después en el transcurso del día con mayor elevación sobrenatural y cumplan con mayor perfección los deberes correspondientes a su estado. La unión amorosa con Cristo habida en la Comunión dispone las facultades del alma al ejercicio de las virtudes y en conformidad con esta elevación sobrenatural se recibirán las gracias actuales correspondientes.

RESUMIENDO

El bautismo, confirmación, orden y matrimonio sitúan al cristiano en un estado sobrenatural permanente, al que van vinculados deberes y obligaciones. Es la función que corresponde dentro de la actividad del Cuerpo Místico. El cumplimiento de esta misión exige la gracia, que es la vida de este organismo, y además auxilios especiales para el fiel desempeño de las actividades correspondientes. Todo esto confiere el sacramento en el momento de su recepción.

Pero así como en la vida natural existen las enfermedades, el desarrollo y el desgaste, paralelamente acontece esto también en la fase de la vida sobrenatural. Los desperfectos y averías son reparados principalmente por la Penitencia. La compensación por el desgaste y una mayor vitalidad nos es comunicada por la Sgda. Eucaristía. Y así la Eucaristía actualiza en cuanto a la comunicación de la gracia los cuatro sacramentos arriba enunciados.

Puesto que en los primeros sacramentos la gracia nos es conferida por Dios como respuesta a la exigencia creada en nosotros por el Sacramento, o sea, al estado sobrenatural adquirido dentro del Cuerpo Místico, se comprende que la causalidad de estos sacramentos sea mediata. Es además, de carácter intencional, como nuestra incorporación en Cristo bautismal, y la naturaleza de la misión otorgada dentro del Cristo Místico por los otros sacramentos. En la Eucaristía hallándose presentê con toda realidad y verdad el mismo Jesús, como alimento sobrenatural de esa vida del organismo Místico y de sus miembros, su

eficiencia ha de ser física. La Penitencia repara el pecado, mal de suyo moral. Su acción inmediata ha de ser de índole jurídico-moral. En la Extremaunción, el sacerdote en nombre de Cristo, nos encomienda a la misericordia Divina, con resultado infalible, si el enfermo es capaz de recibir el efecto de este sacramento. La causalidad de este sacramento es por lo tanto deprecativa.

Perdónesenos la osadía que hemos tenido de opinar individualmente en una controversia tan antigua. Nos ha movido el deseo sincero de aportar alguna luz en esta histórica disputa, que estamos muy lejos de pensar sea puramente bizantina. En nuestra explicación se compaginan maravillosamente cuanto de la causalidad de los distintos sacramentos nos enseña la teología positiva y lo que reclama de cada uno su peculiar naturaleza.

Aunque no hayamos acertado, si contribuímos a que otros mejor preparados orienten los espíritus en este intrincado problema, nos daremos por muy satisfechos.

MANUEL GARCIA MIRALLES, O. P.
Del Estudio General de Valencia

LA CAUSALIDAD SACRAMENTAL ¿ES DEL MISMO GENERO EN TODOS LOS SACRAMENTOS?

SUMARIO

Introducción.

I. — La causalidad sacramental es una e idéntica en todos los sacramentos, respecto de su efecto primario, la gracia, que producen.

II. — La causalidad sacramental es una e idéntica en todos los sacramentos, respecto de su efecto primario, la gracia, que contienen del mismo modo.

III. — La causalidad sacramental es una e idéntica en todos los sacramentos, por poseer la misma virtud causativa de la gracia.

IV. — La causalidad sacramental no es una e idéntica en los tres sacramentos que imprimen carácter, respecto de este efecto secundario.

V. — No es una e idéntica, respecto de los otros cuatro sacramentos que no lo imprimen.

VI. — La causalidad sacramental no es una e idéntica en todos los sacramentos, respecto de los efectos especiales necesarios en la vida cristiana, por ser diferentes entre sí.

INTRODUCCION

LA doctrina tomista de la causalidad sacramental tiene esta cuádruple formulación.

1.ª Es una e idéntica en todos los sacramentos, respecto de su efecto primario, la gracia.

2.ª No es una e idéntica en los tres sacramentos que imprimen carácter, respecto de este efecto secundario.

3.ª No es una e idéntica en los tres sacramentos que imprimen carácter y en los otros cuatro que no lo imprimen, por razón del efecto secundario, que éstos no producen.

4.ª No es una e idéntica en todos los sacramentos, respecto de los efectos especiales necesarios en la vida cristiana, por ser diferentes entre sí.

Pasamos ahora a probar la primera formulación.

I

LA CAUSALIDAD SACRAMENTAL ES UNA E IDENTICA EN TODOS LOS SACRAMENTOS, RESPECTO DE SU EFECTO PRIMARIO, LA GRACIA, QUE PRODUCEN

Los sacramentos causan de algún modo la gracia que significan.

Santo Tomás prueba esta afirmación, haciendo ligera exégesis del texto paulino sobre el bautismo: "Quotquot in Christo baptizati estis,

Christum induistis" (1), que descubre su efecto, la incorporación a Cristo, que no se realiza sin gracia (2). Y así de los demás sacramentos.

Pero ¿es necesario que los sacramentos revistan verdadera formalidad de causalidad, o basta que no trasciendan la razón de signo, para que sea una e idéntica en todos ellos, respecto de la gracia?

Los sacramentos no trascienden la razón de signo para quienes sustenten la opinión teológica, consignada así por Santo Tomás: "Quidam tamen dicunt quod non sunt causae gratiae aliquid operando, sed quia Deus sacramentis adhibitis, in anima gratiam operatur" (3).

Todos esos teólogos antiguos, cuya lista continúan los modernos que defendieron más o menos matizada causalidad moral en los sacramentos, archiconocidos, por eso se me dispensa la nota de erudición barata, no escapan en su afirmación al veredicto tomista: "Sed si quis recte consideret, iste modus non transcendit rationem signi" (4). Porque si Dios obra la gracia al serle mostrados los sacramentos, sólo su voluntad es la causa, no el sacramento que no pasa de ser signo de ella.

Afirmamos, pues, que dentro de la doble causa, principal e instrumental, aquélla corresponde a Dios, que obra la gracia sacramental en virtud de su forma y a la que se asemeja como efecto ésta, por ser una participada semejanza de la divina naturaleza; y al sacramento la causa instrumental, por no obrar en virtud de su forma, sino en cuanto movida por la principal, siguiéndose que no se parece la gracia al sacramento, sino a Dios, como hemos dicho. Y así, atribuyendo causalidad verdadera a los sacramentos, aunque se transciende, se salva también la razón de signo: "Et hoc modo sacramenta novae legis gratiam causant; adhibentur enim ex divina ordinatione hominibus ad gratiam in eis causandam" (5).

Los sacramentos, pues, ostentan verdadera causalidad instrumental.

Por consiguiente, están en el mismo género de causalidad: en la instrumental.

Es la forma unívoca que los siete participan. Todos son instrumentos de Dios y todos causan instrumentalmente la gracia sacramental. Por tanto, su causalidad es una e idéntica en los siete, respecto de su efecto primario, la gracia sacramental.

---

(1) Ad. Gal., III, 27.
(2) III, 62, 1 c.
(3) Ibíd.
(4) Ibíd.
(5) Ibíd.

Podemos hallar la razón de esta univocidad y, en consecuencia, su única e idéntica causalidad, en una de la doble acción de que el sacramento, como instrumento, disfruta: no en la propia, sino en la *instrumental.*

La acción instrumental del sacramento es aquella por la cual obra la gracia, no en virtud propia, sino en virtud del agente principal, Dios. Consiguientemente, es acción propia de Dios, exclusiva de Dios; con ella Dios mueve el sacramento, elevándolo a la categoría de instrumento sobrenatural, que queda capacitado para obrar un efecto tan sobrenatural como la gracia.

Ahora bien, esta acción instrumental, que da la formalidad de sacramento, que coloca a los instrumentos ordenados por Dios en el género de sacramento, es una acción netamente divina: Y las acciones, como todo lo de Dios, se predican unívocamente de Dios. He aquí, pues, la forma unívoca de los sacramentos, y como "operari sequitur esse", la causalidad sacramental que de esta forma se deriva es también unívoca, por tanto, una e idéntica, es divina.

Dejemos para su lugar cómo precisamente por la acción propia, de tal instrumento, por ser análoga, no es una e idéntica la causalidad sacramental, respecto de los efectos especiales que cada uno causa. Veamos cómo la razón de signo no es suficiente para que la hipotética causalidad, de que estarían dotados los sacramentos, fuera una e idéntica.

La razón de signo en el sacramento, por la cual, al serle mostrado, Dios obra la gracia, le dotaría de una causalidad significativa, en que no es posible la doble acción instrumental y propia, privativas de su opuesta la causalidad efectiva, perdónesenos la tautología.

Pues bien; esta supuesta causalidad significativa dependería exclusivamente, por ser de un signo, de cada sacramento como signo, no de Dios, de Quien depende sólo el efecto, la gracia; y convenir en la formalidad de signo es convenir en una formalidad equívoca, por la que cada uno significa de manera totalmente distinta de los demás. Por lo tanto, la hipotética causalidad sacramental no sería una e idéntica, precisamente por esta única acción significativa propia, que se da también en los sacramentos como causa, pero juntamente con la instrumental, que hace que sea unívoca.

II

LA CAUSALIDAD SACRAMENTAL ES UNA E IDENTICA EN TODOS LOS SACRAMENTOS, RESPECTO DE SU EFECTO PRIMARIO, LA GRACIA, QUE CONTIENEN DEL MISMO MODO

Lo mismo viene a probarse por razón de la continencia de la gracia en el sacramento.

Partiendo de la afirmación de que el sacramento, no sólo es signo, sino causa instrumental de la gracia, contiene ésta de un doble modo: como signo, mas no simplemente signo, sino causativo de ella, y como causa instrumental de la gracia (6).

Si afirmásemos, como los teólogos defensores, su escueta razón de signo, no podríamos asignar al sacramento continencia de la gracia, como el denario de plomo, poniendo su mismo ejemplo, no contiene realmente las cien libras, sino que su continencia depende de la sola voluntad del rey: la gracia estaría contenida en el solo poder de Dios; y, por la misma razón ya expuesta, su hipotética causalidad sacramental no sería una e idéntica, como no lo es en el sacramento considerado como signo causativo, respecto de los efectos especiales necesarios en la vida cristiana, que cada uno de los siete significa y causa.

Pero si afirmamos que la gracia está en el sacramento como en causa instrumental, según cierta virtud instrumental, fluyente e incompleta en el ser de naturaleza (7), la causalidad, que de esta continencia se deriva, es una e idéntica, por participar los siete de esta formalidad unívoca a todos ellos.

Y téngase presente que, con hablar de estas formalidades unívocas, no atribuímos al sacramento la naturaleza de causa unívoca y, por consiguiente, tampoco la continencia de la gracia como el efecto en aquélla, sino al modo de esa virtud instrumental, que hemos dicho; ya que solamente afirmamos que los sacramentos participan, por igual, unívocamente, la formalidad de causa instrumental, razón de la causalidad y continencia de la gracia y, en consecuencia, de la única e idéntica causalidad sacramental.

(6) 3 c.
(7) Ibíd.

III

LA CAUSALIDAD SACRAMENTAL ES UNA E IDENTICA EN TODOS LOS SACRAMENTOS, POR POSEER LA MISMA VIRTUD CAUSATIVA DE LA GRACIA

Al decir que el sacramento es causa instrumental de la gracia, se afirma que hay en él cierta virtud instrumental para causar su efecto (8).

No se trata de la virtud divina coasistente al sacramento, puesta por los defensores de la eficiencia sacramental por concomitancia, pues no pasa de ser una eficiencia significativa sólo por parte del sacramento, siendo real por parte de Dios.

Se trata de una virtud instrumental física, proporcionada al sacramento (9), relacionada con la virtud del agente principal, por la que es movida, alcanzando así el efecto físico de la gracia.

Como la gracia sacramental, producida por los siete sacramentos, es de la misma especie, de la que es como género la gracia común (10), se sigue necesariamente que su causalidad sacramental es una e idéntica en todos ellos.

Pasamos ahora a probar la segunda formulación.

IV

LA CAUSALIDAD SACRAMENTAL NO ES UNA E IDENTICA EN LOS TRES SACRAMENTOS QUE IMPRIMEN CARACTER, RESPECTO DE ESTE EFECTO SECUNDARIO

Sabiendo que los sacramentos de la nueva ley se ordenan como remedio de los pecados y para introducir al alma en lo tocante al culto divino, tienen dos efectos: la gracia, como remedio de los pecados, producida por los siete, y el carácter, como deputación al culto de Dios, producido solamente por tres.

Desde el momento en que el culto divino consiste en recibir lo divino o en darlo a los demás, el carácter que para él nos deputa ha de

(8) 4 c.
(9) Ibíd.
(10) 2, ad. 3.

ser cierta potencia: si para entregar lo divino a los demás, exije que sea potencia activa, si para recibirlo, potencia pasiva (11).

Por ser causado por el sacramento, cuya virtud es instrumental, esta doble potencia espiritual es también instrumental, por tanto, algo fluyente e incompleto, reducido a la segunda especie de la cualidad (12).

Si, pues, el carácter fuera una potestad instrumental del mismo género sin diversificarse en su doble especie, la causalidad sacramental que lo produce sería una e idéntica en los tres sacramentos, bautismo, confirmación y orden. Pero siendo en los dos primeros potestad espiritual pasiva para recibir lo divino y potestad espiritual activa en el orden para dar lo divino, claro es que su causalidad sacramental no es una e idéntica entre sí, como

V

NO ES UNA E IDENTICA, RESPECTO DE LOS OTROS CUATRO SACRAMENTOS QUE NO LO IMPRIMEN

Con su sola enunciación queda probada la tercera formulación, pasando a probar la cuarta.

VI

LA CAUSALIDAD SACRAMENTAL NO ES UNA E IDENTICA EN TODOS LOS SACRAMENTOS, RESPECTO DE LOS EFECTOS ESPECIALES NECESARIOS EN LA VIDA CRISTIANA, POR SER DIFERENTES ENTRE SI

Tales especiales efectos provienen a los sacramentos en razón de la virtud propia que tienen en cuanto instrumentos, por la cual obran según su peculiar forma, asemejándose a ella el efecto que producen. Por ejemplo, el bautismo se ordena a cierta espiritual regeneración, significada y causada por su ablución, que es su efecto especial, dis-

(11) 63, 2 c.
(12) Ibid.

tinto de la inefable refección espiritual que causa la Eucaristía, como especial efecto, por su virtud propia; y así de los cinco restantes (13).

Por consiguiente, la causalidad sacramental que acusan los efectos necesarios en la vida cristiana, no es una e idéntica, sino diferente como diversos son dichos efectos.

Finalmente, si consideramos la causalidad sacramental específicamente, no con respecto a los efectos, es *una e idéntica en todos los sacramentos, por ser una causalidad instrumental física.*

---

(13) 62, 2 c.

JOSE M.ª DALMAU, S. J.
Del Colegio Máximo de S. Francisco de Borja, en San Cugat del Vallés

"SACRAMENTA SIGNIFICANDO CAUSANT" (DE VER. Q. 27 A. 4 AD 13)

SUMARIO

Introducción.

Respuesta al tema.

Elevación del signo a significación práctica.

La virtud sobrenatural de los sacramentos.

Doctrina de Sto. Tomás en las Sentencias, en la Suma y en De Veritate.

ESTA frase de Sto. Tomás, entendida en sentido estricto, expresa una explicación de la causalidad de los sacramentos, que parece ser teológicamente la más lograda. Según este principio, la causalidad de los sacramentos consiste precisamente en su significación. Es en realidad la que mejor responde a la noción de *signo práctico,* signo que hace lo que significa, no ciertamente como un aditamento advenedizo, sino por su propia significación, por su misma naturaleza, por su simbolismo, elevado a significación práctica. Concepción, sin duda, mucho más científica que la mera yuxtaposición de ambas formalidades, significación y causalidad.

Así, aunque las fuentes teológicas no intentan darnos una explicación científica de la causalidad sacramental, no puede negarse que es impresionante en favor de esta concepción la explicación del simbolismo del Bautismo en San Pablo, por ejemplo. Y el trabajo teológico de la mentalidad cristiana puede considerarse como orientado en este sentido, al verlo desembocar precisamente en la noción de signo práctico. Como quiera que el signo en cuanto tal se dirige a la inteligencia, síguese que, al menos en este aspecto, podría llamarse *intencional* la causalidad de los sacramentos (prescindiendo del sentido peculiar y sistemático que esta palabra pueda tener en teorías particulares).

Del valor ideológico o científico y teológico de esta teoría no parece pueda dudarse, al menos como principio fundamental y punto de partida; no se pretende que esta sola frase resuelva toda la complejidad del problema de la causalidad sacramental.

Si se acepta este principio ¿qué respuesta se da a la cuestión puesta a discusión: es la misma o diversa la manera de causalidad propia de los diversos sacramentos?

La respuesta puede ser doble. Por una parte de este principio se deduce que todos los sacramentos deben convenir en esta modalidad intencional o *significativa* de su causalidad; debe admitirse que todos causan la gracia precisamente en cuanto son *signos* simbólicos prácticos. Establecer una diversidad esencial en la causalidad de los sacramentos, atribuyendo a unos causalidad física, a otros causalidad moral, etc., no parece conectarse lógicamente con el principio propuesto.

En cambio se podrá admitir una diversidad que podrá calificarse de más o menos accidental en la manera de causar de los diversos sacramentos, atendida la diversidad de su simbolismo y de su modo de significar. Y para establecer esta diversificación deberá tenerse en cuenta no sólo la materia del sacramento, sino todo el complejo sacramental, en el cual todo, no en sus elementos parciales, reside su significación. En el complejo sacramental está expresada claramente su nota de signo práctico: "yo te bautizo en el nombre...", "yo te absuelvo..."; la cual practicidad la aporta la forma sacramental, al paso que el simbolismo radica más bien en la materia. Esta diversidad simbólica quizás afecta más a la razón formal según la cual se comunica la gracia en cada sacramento, que al modo de su causalidad.

Queda aún por determinar o explicar el modo de elevación del signo a significación práctica; por eso indicábamos que este principio no pretende ser una teoría completa de la causalidad sacramental, al menos sin ulterior elaboración; sino un fundamento o elemento básico sustancial.

¿Hasta qué punto este principio establecido por Sto. Tomás constituye para el Sto. Doctor una explicación de la causalidad sacramental? En sus tres obras lo expone o lo expresa. Sin embargo, no se puede negar que su aparición es algo esporádica y que en el desarrollo de su sentencia no parece darle un relieve especial. Pero puesto que lo cita y lo da como inconcuso, creo que lo menos que se puede afirmar es que el modo de causalidad implicado evidentemente en este principio está dentro de la ideología del Angélico, y que por tanto difícilmente podrá probarse que las bases de su pensamiento y la tesis que sustenta conduzcan a una causalidad sustancialmente diversa. Sólo un recorrido analítico sobre los textos del Santo sobre el tema podrá dar luz sobre su sentir en este punto.

Se discute hoy si los sacramentos son causas físicas o morales de la gracia. Sto. Tomás no se propone la cuestión desde este punto de vista. El estado de la cuestión en su tiempo lo propone con lucidez. "*Omnes coguntur dicere*", afirma, que los sacramentos causan la gracia en alguna manera (nótese bien este aserto del Sto. Doctor) y todos

lo decían, y creían sinceramente mantener esta posición necesaria. ¿Acertaban todos a conseguir esta finalidad, al menos lógicamente? Santo Tomás no lo cree así. Al mencionar la teoría que *ampliaba* la noción de causa a la que llamaban "*causa sine qua non*", la rechaza y establece que los Sacramentos son causa *stricto sensu*. En su primera obra, el comentario a las Sentencias limita claramente esta causalidad a una disposición, carácter u ornato del alma, al que se sigue la infusión de la gracia por Dios. Menos relieve le da en el *De veritate*, y desaparece esta causalidad dispositiva en la *Suma*, en la que parece claramente considerar la causalidad sacramental inmediatamente en orden a la gracia. Mas en las tres obras algo hay sustancial para el Santo Doctor en esta cuestión, aplicar a los sacramentos la noción tan elaborada por él de causa instrumental.

En el comentario (4 d. 1 q. 1 a. 4) donde más largamente se extiende, procede así. Al instrumento le compete una doble acción, una que tiene según su propia naturaleza, otra que tiene en cuanto es movido por el agente principal. Y pone el clásico ejemplo de la Física antigua: el calor del fuego, que es instrumento de la virtud nutritiva, por su propia virtud disuelve, consume, etc., y en cuanto es instrumento del alma vegetal engendra la carne. Y aunque el instrumento a las veces llega con su acción a la última perfección que produce la causa principal, a las veces no, siempre llega a algo más allá de lo que le compete según su naturaleza. Pero es de notar que el instrumento alcanza al efecto que le compete como a tal, es decir como instrumento de la causa principal, precisamente haciendo su acción natural que le compete en cuanto es alguna cosa, no de otra manera. Y sigue el conocido ejemplo: los instrumentos de la carpintería aserrando y cortando producen instrumentalmente la forma del banco o de la silla.

Así pues Dios agente principal de la justificación, no por necesidad, sino por la conveniencia de parte del hombre, usa de los sacramentos como de instrumentos de la santificación. A estos instrumentos materiales, el agua, el óleo, les compete una acción por su propia naturaleza, lavar, ungir; pero además en cuanto son instrumentos de la divina misericordia justificante, alcanzan a producir un efecto en el alma, el carácter, o la disposición. Pero a este efecto espiritual concurren ejerciendo su acción natural, *en cuanto es signo del efecto interior;* y así se dice que *los sacramentos causan lo que significan.*

Molesta resultaba para los teólogos de la edad media la cuestión: si los sacramentos son causa de la gracia, han de tener una virtud sobrenatural; pero ¿en qué consiste? Sto. Tomás afirma resueltamente que se debe poner en los sacramentos una virtud sobrenatural (q. 2). Mas es

preciso entenderse. La virtud operativa es proporcionada al agente. El agente principal obra según la exigencia de su forma, y así en él la virtud operativa tiene ser completo en la naturaleza. Mas el instrumento obra en cuanto es movido por otro, y así tiene la virtud proporcionada al movimiento, el cual no tiene ser completo, sino es como medio entre pura potencia y puro acto; así la virtud del instrumento en cuanto tal es un ser incompleto, que se suele llamar intención, por cuanto tiene cierta semejanza con el ser que está en el alma. Ahora bien, como los sacramentos producen el efecto espiritual solo en cuanto son instrumentos, de aquí que la virtud sobrenatural que tienen no es un ser fijo, sino un ser incompleto, el movimiento, el ser movidos. Y contestando a una objeción (ad 5), se entiende, dice, que la virtud existe en todo el sacramento como un todo, parcialmente en sus partes.

En la 3.ª cuestión explica cómo los sacramentos tienen eficacia por la pasión de Cristo, por cuanto el instrumento no puede obrar sino en cuanto es unido a la causa principal, para que la virtud de este se le transfunda. Ahora bien, la causa principal que obra la justificación es Dios como causa eficiente y la pasión de Cristo como causa meritoria. A esta causa se le une *(continuatur)* el sacramento por la fe de la Iglesia, que refiere el instrumento a la causa principal y el signo a la cosa significada. Así que la eficacia y la virtud de los sacramentos resulta de tres elementos: *la institución divina como la causa agente principal* (N. B.!), la pasión de Cristo como causa primera meritoria y *la fe de la Iglesia* que junta *(ex continuante)* el instrumento a la causa principal.

La 4.ª cuestión declara cómo contienen la gracia los sacramentos, cuestión también acremente debatida entonces. El principio es el mismo, la naturaleza instrumental de su causalidad, ya que la continencia del efecto en la causa no es más que la virtud activa de esta. De donde se deduce que no está sino *per modum intentionis,* de un modo incompleto; y por cierto esta intención no es algo quiescente, sino como una intención fluente *duplici fluxu,* como movimiento y como movido por la causa. Y al responder a una dificultad admite como *pulcherrime dictum* que los sacramentos contienen la gracia al modo de vasos, por cierta semejanza.

Más breve es la exposición en la q. 27 de Ver. a. 4. En ella insiste principalmente, casi exclusivamente, en que el instrumento no obra sino en cuanto es movido por el agente principal, no por alguna forma inherente a él: "Haec enim est ratio instrumenti in quantum est instrumentum, ut moveat motum; unde sicut se habet *forma* ad *per se agentem,* ita se habet *motus* quo movetur a principali agente *ad instrumen-*

tum", como la sierra produce el banco. Tiene ciertamente el agente su propia acción; pero el efecto de la causa principal, que trasciende su propia virtud, solo lo produce en cuanto es movido. Aplicando esta doctrina a la causalidad de los sacramentos, se apoya en la instrumentalidad de la humanidad de Cristo, órgano de la divinidad, así en los efectos corporales como en los espirituales, por lo que es causa instrumental de la justificación, cuya causalidad se nos aplica espiritualmente por la fe y corporalmente por los sacramentos. Por esta razón entre estos el principal es la Eucaristía por contener el mismo Cuerpo de Cristo; de su virtud participan los demás, y así son causa de la gracia.

En la solución a las numerosas dificultades propuestas, aclara y amplía el Santo puntos particulares. Que la acción propia de los Sacramentos, como el lavar o ungir, toca corporalmente al cuerpo del hombre que se justifica, pero espiritualmente al alma, en cuanto el entendimiento la percibe como un signo de la purificación espiritual (ad 2). Que puesto que la virtud principal está en el instrumento como un ser incompleto *(in fieri et moveri* ad 10), como un movimiento, pues es característico del instrumento mover en cuanto es movido, en el caso del sacramento el movimiento consiste *(attenditur secundum)* en la institución, la santificación y la aplicación al que se llega al sacramento (ad 4). Por supuesto que la virtud del sacramento no consiste tan solo en la materia (aunque frecuentemente se habla de ella sola) sino en el compuesto de materia y forma (ad 10). Por esto el sacramento *según su propia forma significa el efecto* al que está ordenado por Dios. Y así los sacramentos causan significando ("*sacramenta significando causant*" ad 13); por lo cual la acción natural material del instrumento ayuda al efecto del sacramento en cuanto por ella el sacramento es aplicado al que lo recibe, y en cuanto la significación del sacramento es completada por aquella acción, como la significación del bautismo por la ablución.

En el artículo 7 de la misma cuestión pregunta el Santo cómo está la gracia en el sacramento, y repite la doctrina expuesta en el comentario: la gracia está en el sacramento como el efecto en la causa por cierta semejanza no unívoca, ni según un ser permanente, sino "*per modum cuiusdam defluxus*", como en general están los efectos en los instrumentos. Tan solo aquí dice que estos no llegan directamente a la gracia, sino a los propios efectos, que se llaman gracias sacramentales (nótese que no menciona al menos explícitamente el carácter o la disposición u ornato).

Vengamos ya a la obra definitiva de Sto. Tomás, la Suma teológica. Trata de la causalidad sacramental en la cuestión 62 de la tercera parte. Los sacramentos causan la gracia como instrumentos, que no obran por

virtud de su forma, sino sólo en cuanto son movidos por el agente principal. Pues la gracia, participación de la naturaleza divina, sólo por Dios puede ser producida como causa principal; los sacramentos solo en cuanto son asumidos por la virtud divina para causarla. Por esto (ad 1) pueden ser causa de la gracia aunque sean signos, pues la causa instrumental es en cierta manera efecto, en cuanto es movida por el agente principal. Y así los sacramentos son causa y signo, hacen lo que significan, "*efficiunt quod figurant*", por lo que tienen perfecta razón de sacramento. Por lo demás (ad 2) es claro que como todo instrumento, ejerciendo su propia acción ejercen la de la causa principal.

En los artículos 3 y 5 declara cómo y con qué virtud los sacramentos contienen la gracia. No debe imaginarse otra continencia de la gracia en el sacramento que la fluyente y de ser incompleto que reside en la virtud instrumental, la cual en definitiva no es otra cosa que el *movimiento*, que al instrumento imprime la causa principal. Con esto no hay inconveniente en admitir una virtud espiritual en un ser corpóreo (a. 4 ad 1), *in quantum sc. corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum*, como en la voz sensible se da una fuerza espiritual para excitar el entendimiento del hombre, en cuanto procede de la concepción de la mente. Esta virtud, que está en el complejo sacramental, palabras y cosas (ad 4), procede de la bendición de Cristo y de la aplicación del ministro (ad 3). Toda la virtud divina en los sacramentos deriva de la pasión de Cristo (a. 3). En efecto la humanidad de Cristo es instrumento conjunto de la divinidad, los sacramentos son instrumentos separados; estos por tanto deben ser movidos por aquel, como el báculo es movido por la mano. Pues si los sacramentos se ordenan a quitar los defectos del pecado y a perfeccionar el alma en orden al culto divino, no hay otro modo de obtener estos efectos sino por la pasión de Cristo, que satisfizo por nosotros e inició el rito de la religión cristiana, *offerens semetipsum oblationem et hostiam;* y esta es la virtud que se nos comunica por la recepción de los sacramentos.

Este breve recorrido por los textos del Doctor Angélico prueba con evidencia que su solicitud única está en determinar, explicar y repetir una y otra vez que esta causalidad es instrumental. Y por tanto que, puesto caso que lo característico del instrumento (al menos aquello en que más insiste el Santo) es que este obra como tal precisamente en cuanto es movido por la causa principal, toda ulterior explicación de la causalidad sacramental *in via S. Thomae* ha de preocuparse por ahondar y determinar el género de moción con que Dios causa principal de la gracia ordena los sacramentos a la producción de la gracia.

Tampoco debe olvidarse el otro principio de la instrumentalidad, a saber, que el instrumento produce el efecto superior de la causa principal produciendo su propio efecto connatural.

Es conveniente inquirir en las indicaciones que sobre estos puntos hace el Santo Doctor, para rastrear al menos su pensamiento, que quizás no está tan expreso y determinado. Veamos pues de averiguar cómo entiende esta moción del instrumento por la causa principal y cuál es la acción que al sacramento compete por su propia naturaleza.

Inquirir lo primero es lo mismo, en los principios y teoría de Santo Tomás, que investigar en qué consiste la eficacia y virtud de los sacramentos. Ahora bien, en el comentario q. 3.ª dice que ésta resulta de tres elementos: la institución divina como causa principal, la pasión de Cristo como causa meritoria, y la fe de la Iglesia, que al referir el instrumento a la causa principal, continúa en él la virtud divina. En la cuestión disputada de veritate se dice (ad 2) que la acción propia de los sacramentos toca espiritualmente al alma en cuanto el entendimiento la percibe como un signo de la purificación espiritual. Y prosigue (ad 4): en el sacramento el movimiento *attenditur secundum institutionem, sanctificationem et applicationem.* En la Suma dice (a. 3 ad 3) que esta virtud procede de la bendición de Cristo y de la aplicación del ministro. Estas insinuaciones dan sobradamente a entender que no piensa el Doctor Angélico sino en una moción de orden intencional.

En cuanto al segundo punto, cuál sea la acción del sacramento según su propia naturaleza, si bien algunas veces habla del elemento material y de su acción física, lavar, ungir, tiene buen cuidado, como hemos advertido, de añadir que esta acción debe buscarse en todo el complejo sacramental de obras y palabras, y precisamente en cuanto significativo, según el principio: *sacramenta causant quod significant* (In Sent. q. 1), lo cual entiende en sentido formal: *sacramenta significando causant* (de ver. ad 13); y añade en la Suma (a. 1) que por esta razón, porque los sacramentos *efficiunt quod figurant* tienen perfectamente la razón de sacramento. Añade ciertamente el Doctor Angélico que el sacramento continúa como instrumento separado, la acción de la humanidad de Cristo instrumento conjunto (a. 5), pero siempre deberá entenderse según su propio modo de ser. No podía menos de concluir así, dadas sus premisas sobre la naturaleza del sacramento *in genere signi* y sobre la manera de ser de la causalidad instrumental.

Parece, pues, bastante claro que una teoría de la causalidad de los sacramentos que se base en la significación sacramental no sólo no

está en oposición con la doctrina auténtica del Doctor Angélico, sino que puede autorizarse con sus mismas frases y con la sustancia de su doctrina. Cierto que en su exposición insiste más Sto. Tomás en la moción del sacramento por la causa principal que en la declaración de esta acción que le corresponde como signo. Lo cual se explica porque su principal intención era asegurar al sacramento una verdadera y propia causalidad, que no podía ser sino instrumental, punto en el que no habían fijado su atención los teólogos anteriores, y que no obstante le parecía con razón capital en esta difícil cuestión.

Mas no es menos claro que, asegurado este punto esencial, no olvida el Santo aplicar al sacramento el otro elemento de su teoría del instrumento: este concurre al efecto de la causa principal precisamente ejerciendo su acción propia, la que le compete según su naturaleza, como el cortar en el cuchillo. Ahora bien, los sacramentos ¿qué hacen según su propia naturaleza? pues no otra cosa que significar, ni más, ni menos. Embrollábanse los teólogos anteriores en esta cuestión (y quizás también los posteriores) al imaginar para la causalidad propiamente dicha una virtud de otro orden, algo sobreañadido a la razón de signo. Y como esto les parecía, no sin fundamento, algo arbitrario, propendían a negarles a los sacramentos la razón de causa propiamente dicha o estrictamente tal, y se inclinaban a la extraña noción de *causa sine qua non,* que no sería exacto confundir con nuestra mera *conditio sine qua non,* ampliando, decían la noción de causa. No, no es necesario hablar en los sacramentos de otra acción que la significativa, propia de su naturaleza, como ni la sierra hace otra cosa que aserrar. Así, no de otra manera, significando, causa la gracia.

Eso sí, han de ser movidos, aplicados por la causa principal, como la sierra por el carpintero. Mas ¿con qué clase de moción? Si no nos hipnotizamos con la visión del instrumento material, del cual se toma el ejemplo visible, y tenemos en cuenta la gama variadísima de significaciones que en su analogía presenta la moción, el *motus,* en Sto. Tomás, me parece también asaz patente que en el caso de los sacramentos no se puede pensar en una moción que pueda entrar holgada en la categoría de moción física propiamente dicha. También aquí debe reconocerse que los textos del Santo no son tan abundantes en la ulterior declaración de la clase de movimiento que la causa principal imprime en el sacramento, como en el aserto de la tal moción. Mas no faltan indicaciones. La virtud del agente principal, que es la moción por la que mueve el instrumento, en el sacramento *attenditur secundum institutionem, sanctificationem et applicationem* (de ver q. 27 a. 4 ad 4;

3 q. 62 a. 4 ad 3). Esta declaración no implica una moción física propiamente dicha.

Queda por determinar (no es objeto de esta comunicación exponer una teoría completa de la causalidad sacramental) en qué orden de causalidad los sacramentos son instrumento de la causa principal. Ya notamos al principio que Sto. Tomás no pone la cuestión sobre si los sacramentos son causa física o moral de la gracia. Sin embargo, hay algo en su textos que puede orientarnos sobre su pensamiento. Dice el Santo, lo acabamos de citar, que el movimiento con que la causa principal mueve el sacramento *atenditur secundum institutionem, sanctificationem et applicationem* (de ver q. 27 a. 4 ad 4). Se trata, pues, de una moción que no entra en la categoría de moción física, sino de la que llamamos moral. Luego los sacramentos son instrumentos de Dios causa principal, no precisamente en cuanto es agente físico de la gracia, sino en cuanto es causa moral principal de la justificación por los sacramentos, precisamente por la institución de este modo de conferir la gracia. Es natural; si los sacramentos son instrumentos intencionales o morales, lo serán de la causa principal, Dios, en cuanto es causa moral, no en cuanto es causa física. En la ulterior explicación de este punto debe utilizar la idea clásica agustiniana de la principalidad de Cristo como ministro de los sacramentos. Al fin los sacramentos son actos, algo que hace Cristo por sus ministros humanos, algo que es signo de su voluntad, en virtud de su potestad de excelencia, de santificar las almas por la aplicación autoritativa de los méritos de su pasión, lo que Cristo manifiesta al Padre, autor único físico de la gracia, por el signo sacramental.

En las discusiones modernas sobre la causalidad sacramental ha influído algunas veces, como notaba el Card. Franzelin, una excesiva valorización de la causalidad física, con su correspondiente desvalorización de todo otro modo de causalidad, que en general se suele llamar moral. Ciertamente siempre que se da algún efecto se da su causa física eficiente; mas las cuestión que se pone es si tal efecto físico producido influye en otro de un modo físico o solo moral, o si entre las causas verdaderas de un efecto tal causa tiene influjo de un género o del otro. La tendencia a desvalorizar la causalidad moral sería deplorable en Filosofía y Teología. Sin el aprecio de las *entidades morales actum est* de la Moral y de otras cosas importantísimas; no dudaríamos en ver en esta actitud un nominalismo de graves consecuencias. Muchas veces la causa física eficiente queda reducida al modestísimo papel de instrumento de una causa evidentemente principal que ningún influjo físico

ejerce en el efecto; tal el verdugo en la ejecución de la sentencia de muerte. Y lo mismo se diga de la teoría y explicación de la causalidad instrumental. Ya San Agustín nos hablaba del *gladio linguae* con que los judíos cometieron el deicidio. Por lo demás de la exposición de la doctrina de Sto. Tomás se deduce que sería contra su pensamiento limitar su lúcida concepción de la causalidad instrumental a la causalidad física.

BERNARDO MONSEGU, C. P.
De los PP. Pasionistas de Santander

EN QUE COINCIDEN Y EN QUE SE DIFERENCIAN LA POTESTAD DE ORDEN Y LA POTESTAD DE SANTIFICAR

SUMARIO

I. — Los sacramentos como signos de culto y de santificación, causadores de gracia y carácter.

II. — Signos indicativos y causativos.

III. — Sacramento y sacrificio.

IV. — La potestad sacerdotal propiamente dicha.

V. — Potestad de orden y potestad de santificación.

VI. — Coincidencias y diferencias entre la potestad de orden y la de santificación.

VII. — Campo diferencial.

VIII. — Conclusión.

IX. — Dos palabras sobre la jerarquía entre orden y santificación.

I

LOS SACRAMENTOS COMO SIGNOS DE CULTO Y DE SANTIFICACION, CAUSATIVOS DE GRACIA Y CARACTER

LOS sacramentos pueden considerarse desde dos distintos puntos de vista. O como medios y remedios de salud espiritual sobrenatural, o como signos y ceremonias de culto. En el primer caso, su fin propio y principal es la gracia. En el segundo, el carácter.

El carácter se da para que uno se disponga al culto divino; la gracia, para que se ejerza bien ese culto. Sin embargo, el carácter no es disposición para la gracia, sino más bien la gracia es el medio para conseguir el fin del carácter, que es el ejercicio conveniente del culto divino.

Pero aún admitiendo que el carácter fuera disposición para la gracia, no por eso se seguiría que el carácter sea superior en dignidad o nobleza a la gracia ni el principal efecto del sacramento, como se prueba por el hecho de que las virtudes y sus actos son disposiciones para la gracia y, no obstante, la gracia es cosa más alta y noble.

Nada debe argüirse, pues, en contra de la primacía de la gracia, del hecho que Santo Tomás admita que, en los sacramentos que confieren carácter, la gracia sea secuela del mismo. Y esto vale incluso para el Bautismo, donde el carácter, como potestad de recibir los sacramentos, exige la gracia para su digno recibimiento.

La gracia de la regeneración bautismal es cosa más grande que el carácter bautismal y sin embargo, como nota Báñez, no es la gracia el efecto específico del Bautismo, en cuanto distinta del carácter, ni este viene a modo de consecuencia de aquella, en cuanto el regenerado queda ordenado al culto divino; sino al revés. El carácter bautismal es el verdadero específico efecto primario del Sacramento, efecto necesario, aun-

que el bautizado no reciba la gracia, ya que la regeneración bautismal incluye de suyo estas dos cosas: el carácter, por el que venimos destinados y potenciados para el culto divino, y la gracia, por la que venimos dispuestos y santificados para ejercerlo dignamente como miembros de Cristo.

Desde el punto de vista de la gracia los Sacramentos son participaciones del sacerdocio de Cristo en un cierto sentido, pero muy distintamente de lo que lo son desde el punto de vista del carácter. El carácter es participación sacerdotal que nos configura con Cristo sacerdote, para que seamos consacerdotes suyos; la gracia es más bien efecto derivado de la potestad sacerdotal de Cristo que participación de esa potestad sacerdotal.

El carácter no es una simple disposición para algo, es una verdadera deputación a algo con derecho a pedir o exigir algo. La gracia sacramental no da este derecho sino sencillamente la buena disposición para el ejercicio recto de ese derecho o diputación. Donde no hay diputación para algo, con derecho para algo, no hay carácter.

El carácter sacramental, como signo que es de algo, no se concibe prácticamente sino diciendo orden a la función para que capacita. Pero sea cual fuere la sentencia que se profese acerca de su íntima naturaleza filosófica, no se lo debe reducir a pura relación, porque es ante todo algo que funda esa relación: "et ideo oportet aliquid poni in anima, super quod fundetur talis relatio; et hoc est essentia characteris", que dice Santo Tomás (1).

Es, pues, una realidad misteriosa que aunque, como signo, es ininteligible sin la significación que le compete en razón de su sacramentalidad—es signo invisible de la gracia sacramental y señal declarativa de la función cultural o religiosa del cristiano—, en su misma esencia o "secundum propriam rationem characteris" es, ante todo, "signum configurativum alicui principali", en quien reside fontalmente y por esencia lo que por el carácter tiene participadamente quien tal carácter recibe (2).

La ontología del carácter sacramental no se puede entender bien sin su teología, "charactere distinguitur aliquis ab alio per comparationem ad aliquem finem, in quem ordinatur qui characterem accipit" (3), pero no se reduce a ella.

Hay que ponerse muy en guardia contra la reducción del carácter sacramental, en especial el del Orden, a una mera deputación, o una

---

(1) III, 63, a. 2, ad 3.
(2) Ib., a. 3 ad 2.
(3) Ib., ad 3.

mera relación. Es cierto que tiene una significación y por consiguiente está impregnado de relatividad, dice orden a algo. Y sin esta ordenación prácticamente no se concibe.

Pero pasa aquí algo parecido a lo que pasa con Cristo, Sacramento fontal y vivo de toda la vida cristiana. El no tiene el carácter sacerdotal como algo añadido o participado. Es sacerdote por esencia y sin embargo, su sacerdocio no se concibe sino por orden al fin concreto de la Encarnación. Tal como estaba decretada en la presente economía, Cristo por el mero hecho de ser es sacerdote. Pero se concibe a Cristo, sacerdote por la unión hipostática, como algo que no se agota, ni mucho menos, por la relación implicitada en el concepto de sacerdocio. De la misma manera, aunque analógica, el cristiano, por el carácter, es sujeto de una relación y el carácter dice una relación, y por orden a algo se concibe; pero su naturaleza no se agota en una relación, es en efecto, el fundamento de una relación, por consiguiente un accidente físico absoluto, que no es lo mismo que pura destinación social. Es, ante todo, una "signatio" o "sigillatio" animae, como se deduce de toda la tradición.

Esta consagración impide que el carácter sacerdotal venga a ser considerado como algo meramente de tipo jurídico o de funcionalidad ministerial, con valor puramente social, moral o psicológico. El carácter que consagra al ser humano tiene una verdadera ontología de tipo sobrenatural, que afecta a lo óntico de la persona, que queda por él consagrada. Resultará todo lo difícil que se quiera el explicar esta ontología del carácter. Pero esta dificultad no debe impedirnos reconocer un hecho por el que se afirma victoriosamente la realidad y consistencia del carácter sacerdotal, y de todo carácter en general, independientemente de toda gracia y de toda función, de cualquier tipo que sea.

El ser consagrado por el carácter es ser transformado o sublimado en su ser mismo, que queda exigiendo una santidad de vida y de funciones convenientes a esa consagración, pero cuya santidad de vida y de funciones no se identifica en ningún caso con esa consagración, ya que el carácter se mantiene independientemente de la vida de la gracia y del ejercicio mismo de las funciones ministeriales para las que capacita el carácter.

Y este hecho es el que nos inclina a ver con mayor simpatía la sentencia que en el supremo analogado del sacerdocio cristiano, Cristo, repone fundamental y formalmente la formalidad sacerdotal en la gracia de unión y no en la capital.

Todos los fieles—dice Santo Tomás (4)—se ven investidos de un carácter por alguno de los sacramentos. Sobre la esencia o naturaleza del carácter puede haber discusión, y la hay. Sobre su existencia, no cabe duda.

En líneas generales la teología define el carácter como signo configurativo del alma cristiana y distintivo del cristiano del que no lo es. Este signo no es en sí visible o perceptible, pero lo es a través del sacramento, cuyo efecto es.

Prácticamente, por el carácter el cristiano viene deputado a ser miembro de la sociedad cristiana y poder algo en orden a ella. Y considerada la religión cristiana como un culto, el carácter nos deputa al servicio o culto de Dios. Donde se ha de notar, con Soto, que no cualquier deputación implica la posesión del carácter, sino sólo aquella "*qua deputatus perficitur*" (5). "Perficiens eum divinum et communicatorem divinorum. Divinus autem cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina vel in tradendo...".

En cuanto a la esencia íntima del carácter, las opiniones son muchas. Para unos es potencia, para otros es hábito, para unos relación, para otros fundamentos de relación. La opinión más probable la resume de esta manera Soto:

> "Character inquam quantum ad suam quidditatem nativamque definitionem, est qualitas, quae est supernaturalis potentia, est autem fundamentum proximum relationum, quibus eficimur similes Christo: dissimilesque infidelibus, est denique figura et lumen per metaphoram, ac demum contectus sensibili sacramento est sensibile signum" (6).

El carácter sacramental nos configura con Cristo, carácter sustancial del Padre, autor del culto cristiano, en orden al cual se nos dan los caracteres sacramentales. Cristo, en efecto, es cabeza y Rey nuestro, Redentor y Sacerdote. En cuanto Sacerdote:

> "re et verbis constituit divinum sacrificiorum sacramentorumque cultum, offerens se in cruce hostiam vivam Deo Patri. Ob idque, virtus sacramentorum ex eadem passione promanans, et gratiam nobis instrumentaliter confert deletricem peccatorum, et characterem, qui est sacerdoti potestas ad colendum Deum" (7).

Luego toda participación del carácter sacramental es participación del sacerdocio de Cristo.

---

(4) III, q. 63.
(5) SOTO, *In Quart. Sent.*, d. 1, q. 4, a. 2.
(6) SOTO, *lec. cit.*, a, 2 in fin.
(7) Id., a, 3.

Se dice que Cristo es sacerdote en cuanto hombre porque el mismo Verbo Divino, unido íntimamente a la humanidad, la imprime el sello sacerdotal, ungiéndola con la sustancia misma del Verbo, que es a su vez carácter del Padre, *figura substantiae eius,* que dice el Apóstol, usando en griego la palabra *carácter.*

Pero aunque Cristo es sacerdote en cuanto hombre, no tiene el carácter sacerdotal al modo humano, es decir como algo añadido a la naturaleza humana, sino que es sustancialmente sacerdote en virtud de la unión hipostática.

Y aunque por el carácter sacramental en general se dice que venimos configurados con Cristo sumo sacerdote, en cuanto participamos, por el carácter, de su sacerdocio, todavía, esta participación o configuración sacerdotal de los hombres con Cristo Sacerdote por esencia no pone nuestro carácter en la misma línea del carácter sacerdotal de Cristo. Ontológicamente considerado, nuestro carácter sacramental está en la línea de accidentes, mientras el de Cristo en la de sustancia. Y definido el carácter como potestad de recibir o de administrar los sacramentos, esta potestad está en la humanidad de Cristo como en instrumento coniuncto, en nosotros como en separado, en aquella no supone entidad alguna distinta del mismo Verbo, en la nuestra sí, el sello o carácter que manifiesta nuestra potestad.

El carácter sacramental es algo real en el alma humana y algo realmente distinto del alma misma, como se distinguen las virtudes y la gracia, al menos según la más probable sentencia. Porque Soto reconoce que podría sostenerse dentro de la doctrina católica la afirmación de que el carácter no se distingue del alma o de la potencia del alma, con tal que no se niegue que los sacramentos imprimen carácter indeleble, ya se lo conciba como cosa distinta, ya como identificado con el alma o su potencia. Como el que opina que las potencias del alma no se distinguen realmente del alma, no por eso niega que el alma tiene potencias y que estas son accidentes, mientras el alma es sustancia.

Báñez, sin embargo, y lo mismo en fin de cuentas Soto, que sólo alude a esa posible explicación católica para salvar de la herejía la sentencia de Durando, que reduce el carácter a un *ens rationis,* confiesa que en fuerza de las definiciones conciliares nos vemos precisados a reconocer como más conforme a verdad que el carácter es algo distinto del alma o sus potencias, como la gracia y las virtudes infusas (8).

---

(8) D. BÁÑEZ, *Comentarios inéditos a la tercera parte de Santo Tomás,* LXIII, 2. Madrid, 1953.

Ahora que determinar precisamente qué clase de entidad sea o mejor a qué género o especie de predicamento deba reducirse ya es cosa más difícil y entre los escolásticos muy disputada. Pero se considere como relación real, según quiere Escoto, o como hábito, como sostiene Suárez o como potencia, según Santo Tomás, lo importante para nuestro caso es retener la realidad del carácter sacramental, cuya misteriosa ontología no cabe exactamente en ninguna de nuestras categorías, ya que lo sobrenatural en cuanto tal, o en su última diferencia específica, pone al hombre en un orden divino, fuera del natural (9). Si se lo cataloga en una de las categorías, es por orden a lo que dicen de ser finito o de cualidad del alma.

La misma dificultad o aun mayor encontramos en determinar exactamente el sujeto inmediato del carácter. Para unos es la misma esencia del alma, para otros la voluntad, para otros el entendimiento. Esta es la sentencia del Angélico. Que piensa así porque, aunque el carácter parecería caer dentro de la virtud de la religión y por consiguiente pertenecer formalmente a la voluntad como destinación al culto divino, no obstante, hablando rigurosamente, más debe decirse que pertenece a la fe y al entendimiento, pues ordena al culto divino por medio de signos sacramentales que son protestas de fe. El ejercicio del carácter viene imperado por la religión, pero de suyo, elicitivamente, se ordena a actos que son protestas de fe, y por eso se pone en el entendimiento.

II

SIGNOS INDICATIVOS Y CAUSATIVOS

La concepción realista de la Iglesia, como sociedad visible y concreta, reclama igualmente la concepción realista del sacramento, como signo distintivo y causativo del ser propio de los que son de Cristo o pertenecen a su Iglesia.

En los sacramentos que confieren carácter, esta doble funcionalidad sacramental reviste una utilidad práctica interesantísima. Y, en acertar a determinar exactamente lo que cada carácter es y hace en los que lo reciben, estriba la mejor base para resolver el problema de la discriminación social cristiana, tanto por lo que respecta a personas como por lo que se refiere a funciones.

(9) BÁÑEZ, *Comentarios a la tercera parte*... q. LXIII, 2.

El mensaje evangélico, la palabra predicada, se hace a través del sacramento, palabra *actuada* y aplicada concretamente. Esta aplicación la hace cada sacramento a su manera. Pero, en los que confieren carácter, la manera tiene tanto de realidad física como de realidad jurídica. Son factor de conocimiento y factor de ser. La naturalización cristiana, o ciudadanía cristiana, no es sólo algo jurídico, sino también algo constitutivo.

Por lo que atañe al Bautismo, su acción sacramental no sólo es signo manifestativo de nuestra pertenencia a Cristo sino que realiza esa pertenencia. El Bautismo no es sólo símbolo de nuestra configuración con Cristo, sino que nos configura efectivamente con Cristo, haciéndonos propiedad y derecho suyo. Indica que somos ciertamente miembros suyos, pero también, y más aún, que nos hace o constituye tales. Cristo lo instituyó para que fuera símbolo e instrumento de nuestra regeneración, fundamento de nuestra incorporación cristiana, signo eficaz de nuestra ciudadanía eclesiástica.

El bautizado no sólo queda *declarado* y certificado miembro de Cristo, sino también y más aún hecho miembro de Cristo, cuya forma recibe. Forma espiritual e invisible comunicada a través de un signo sensible, pero forma tan real y sustantiva que resulta ya indeleble. El sellado así una vez, ya no puede ser sellado otra de la misma manera.

El carácter bautismal, según la mente paulina en el famoso texto a los Romanos (6, 5) causa una imagen, que es una reproducción plástica y concreta del original, que es Cristo.

El carácter bautismal es la carta de ciudadanía cristiana. Sin el documento de nacionalidad un extranjero no tiene posibilidad de pertenencia a una nación determinada. Ese documento no sólo acredita la ciudadanía sino que la concede *instrumentalmente*. No es sólo medio de conocer o signo indicativo, sino también medio de ser o signo causativo de la nacionalización. No es causa principal, que esto pertenece a la autoridad pública que concede y reconoce la ciudadanía, pero sí es causa verdadera instrumental. Y algo parecido acontece con el símbolo bautismal.

O. Cullman, con ser protestante, ha desafíado a Barth a que pueda presentarle un sólo pasaje neotestamentario por el que pueda probarse que el Bautismo es esencialmente un signo indicativo o de conocimiento y no un signo constitutivo o causativo del ser cristiano (10). El sello bautismal no sólo da a conocer sino que ante todo hace ser.

(10) O. CULMANN, *Le Baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*. Neuchatel-París, 1948, pág. 26.

Analizando el pensamiento sacramental paulino otro protestante, von Soden, reconoce que el signo bautismal es, para el Apóstol, una "realidad dinámica", que *hace* al hombre miembro de Cristo y le *obliga* a vivir cristianamente. Algo no sólo físico sino también moral y jurídico.

Ha sido el protestante P. Bruner el que ha puesto de relieve la fuerza plástica y operante del carácter sacramental estudiando el citado texto paulino a una luz linguística y a la luz de la teoría platónica y aristotélica de las ideas, para desentrañar el valor de la palabra ὁμοιώματι usada por San Pablo (11).

El bautismo opera una transformación del Adam terreno en el Adam celestial, mediante la adquisición de una nueva forma de ser que lo configura con Cristo. Forma que el rito sacramental participa instrumentalmente, como *instrumentum incarnationis Christi pro et in nobis.* Forma objetiva, en cuanto independiente de las disposiciones subjetivas y ligada por Dios a la posición del signo sacramental. La configuración otorgada por el carácter es de otra naturaleza que la otorgada por la gracia. Esta queda subordinada a nuestra disposición subjetiva, al *opus operantis,* en cambio, aquella no, la causa el mismo Dios por y en virtud del rito sacramental.

Los Padres del Concilio de Trento pusieron particular interés en hacer resaltar la eficacia salvadora objetiva de los Sacramentos. Jesucristo es el primero y más grande de los Sacramentos. Los otros siete sacramentos no son, en fin de cuentas, otra cosa que reliquias y medios por los cuales el mismo Cristo produce y comunica sus gracias y dones, como viviendo se servía de signos sensibles para curar y santificar. En la Eucaristía está Cristo mismo, real y sustancialmente. En los demás Sacramentos vive y obra de un modo dinámico, en cuanto prolonga su vida en la realidad del Cuerpo Místico a cuyo servicio están todos los Sacramentos.

Los méritos de la Pasión de Cristo, según el pensamiento de San Agustín, se nos aplican por medio de la fe y de los Sacramentos. Jamás la fe o el elemento subjetivo del que recibe el Sacramento ha de ponerse o concebirse en contraposición con el elemento objetivo del Sacramento mismo.

La eficacia de los Sacramentos en sí mismos o *ex opere operato* significa que tienen por institución de Cristo una virtud que no deriva de las disposiciones subjetivas de quien los recibe, sino que está en la acción sacramental misma, si bien puede quedar sin fruto, dada la indispo-

(11) P. BRUNER, *Aus der Kraft des Werkes Christi, Zur Lehre der Hl. Taufe und vom Hl. Abendmahl,* 1950, München.

sición del sujeto. Sin embargo, no es de la sustancia del sacramento—dice Soto—el que sea causa, sino signo del efecto que por la virtud divina misteriosamente se produce. Su razón intrínseca no es sino ser signo de la gracia. La virtud instrumental que compete al sacramento de la nueva Ley pertenece al género de la cualidad, que es potencia.

Como signo de institución divina significa nuestra santificación, cuya causa eficiente es la Pasión de Cristo; formal, la gracia y las virtudes; final, la vida eterna; y a todas tres hace referencia el Sacramento (12). Pero principalmente, según el pensamiento del Angélico, hace referencia a la gracia como causa formal de santificación, en cuanto merecida por virtud de la Pasión de Cristo. Son al mismo tiempo signos de culto, manifestativos del culto religioso.

El carácter es efecto también del sacramento, aunque no de todos. Todos los sacramentos confieren gracia, pero no todos carácter. Los sacramentos, en efecto, tienen una doble finalidad: santificar y destinar al culto. La primera se consigue con la gracia, que está en todos; la segunda, por el carácter, que está en aquellos sacramentos que ordenan al culto *ministrandum aut suscipiendum.*

III

SACRAMENTO Y SACRIFICIO

El sacramento en cuanto "signo de cosa sagrada santificativa de los hombres", según la clásica definición de Santo Tomás, o como signo práctico de santificación, requiere una potestad sacramental que lo administre, la potestad de orden.

Y esta potestad, que es la esencialmente sacerdotal, como ordenada al sacrificio único cristiano, es por el mismo camino potestad prácticamente santificadora de los cristianos, por la sacramentalidad que implica y la ordenación sacramental que dice. Con profundísimo pensamiento, en efecto, observa Santo Tomás que, si el sacramento se ordena propiamente a significar y causar nuestra santificación, todavía cabe considerar en él y en ello tres cosas: la misma causa de nuestra santificación, que es la Pasión de Cristo; la forma de nuestra santificación, que consiste en la gracia y las virtudes; y el último fin a que se ordena nuestra santificación, que es la vida eterna (13).

(12) D. Soto, *In Quart. Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3.
(13) Q. 60, a. 3.

El misterio de Cristo Cruficado, como causa universal de nuestra santificación, está, pues, presente de una manera u otra en todos los sacramentos, aunque de una manera particular y principalísima lo esté en aquel en que "recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia, et futurae gloriae nobis pignus datur". Los sacramentos son el *opus operatum* de nuestra redención y santificación, cuya virtud y eficacia proviene del sacrificio del Calvario.

IV

LA POTESTAD SACERDOTAL PROPIAMENTE DICHA

La tradición cristiana demuestra:

> "la creencia de la Iglesia universal en la *existencia de un sacerdocio* instituído por Cristo y gracias al cual, quienes lo poseen, se distinguen de los simples laicos, en cuanto por él quedan convertidos en sujetos capaces para el desempeño de las funciones sagradas del ministerio en el gobierno y santificación de las almas en la Iglesia" (14).

Y este sacerdocio es concebido como poder ministerial, destinado a transmitir a los fieles la influencia santificadora de Cristo cabeza. Se presenta, pues, *ante todo* como algo de carácter social (15).

> "El orden sacerdotal, dice Michel, teniendo en la Iglesia un carácter ante todo social, posee, con respecto al cuerpo místico de Jesucristo, un *fin* y un *objeto* bien determinados. Su fin, *es la santificación de las almas por el ejercicio de los poderes sagrados,* que colocan al sacerdote a la cabeza de los simples fieles" (16).

Ahora bien, como esta santificación debe adaptarse a los planes establecidos por Cristo en la Nueva Ley, este sacerdocio tiene como objeto principal el sacrificio del altar, acto de culto social, que el sacerdote realiza en la persona de Cristo y para el cual debe disponer también a los demás fieles por la administración de los demás sacramentos, en especial del bautismo y penitencia.

---

(14) A. MICHEL en DTC., c. 1275, tom. XI, b.
(15) D. THOMAS, Suppl. q. 34, a. 2; a. 4, ad. 4.
(16) DTC, XI, 1303.

De esta manera es como el sacrificio eucarístico resulta verdaderamente sacerdotal en la persona de los sacerdotes, que lo ofrecen *in persona Christi* y en *persona Ecclesia,* con un carácter y un poder que no sólo jurídica o funcionalmente los coloca en una situación única, inconfundible e inapropiable a los demás miembros del Cuerpo Místico, sino también entitativamente o en su mismo ser personal, que por la consagración sacerdotal queda sellado y configurado de manera que los que tal configuración o sello no reciben ni son sacerdotes ni pueden ejercer funciones propiamente sacerdotales, aunque estén dentro de un cuerpo o una sociedad de tipo sacerdotal. Sólo con metáfora o por analogía, pero de ninguna manera con propiedad ni de género ni de especie, puede el resto de los cristianos denominarse sacerdotes, una vez que les falta el carácter formalmente sacerdotal.

> "El sacerdocio propiamente dicho es el órgano del cuerpo místico... Es eminentemente el medio por el cual se cumple la obra divina de la gracia. Pues *ordinario modo* el sacerdote es el que la suministra, y la Iglesia de hecho le reconoce esta paternidad espiritual dándole un carácter legal" (17).

La Iglesia, esposa de Cristo, se sirve de los sacerdotes—como dice Jürgensmeier—para ejercer su real maternidad sobre los miembros de Cristo, y hace del sacerdocio sacramental una especie de paternidad respecto del Cuerpo Místico, paternidad sacerdotal, propia de un órgano vital procreante de la vida sobrenatural, que incorpora al nuevo miembro en el organismo de Cristo y coloca al sacerdote en una posición de jerarquía elevadísima sobre el resto de los miembros del Cuerpo Místico, haciendo exclusivas suyas las funciones pastorales características del sacerdocio y las funciones ministeriales indispensables para el sacrificio propiamente sacerdotal.

Es lo mismo que quiere hacer resaltar la Encíclica *Mystici Corporis* cuando, al hablar de este cuerpo, como de un todo orgánico y jerárquico, advierte remarcadamente que:

> "se ha de tener, eso sí, por cosa absolutamente cierta que los que en este Cuerpo poseen la sagrada potestad, son los miembros primarios y principales, puesto que por medio de ellos, según el mandato mismo del divino Redentor, se perpetúan los oficios de Cristo, doctor, rey y sacerdote" (18). Y poco más adelante: "Con el Orden sagrado se dedican y consagran a Dios aquellos

---

(17) JURGENSMEIER, *Il Corpo Mistico de Cristo,* págs., 308-310.
(19) AAS XXXV, (1943).

que han de inmolar la Víctima Eucarística, los que han de nutrir al pueblo fiel con el Pan de los Angeles y con el manjar de la doctrina, los que han de dirigirle con los preceptos y consejos divinos, los que finalmente han de confirmarlos con los demás dones celestiales" (19).

Palabras todas que revelan la insistencia pontificia en poner de manifiesto la función ministerial y representativa de los sacerdotes por orden al todo del Cuerpo Místico, función que tiene mucho de paternal actividad, ya que, como ha escrito K. Adam (20) "el Sacerdocio prepara, cultiva y nutre al Cuerpo de Cristo según el ser *espiritual* sobrenatural, mientras el matrimonio cristiano o sacramento del matrimonio prepara, cultiva y nutre el mismo cuerpo de Cristo según el ser *físico sobrenatural*"; sacramentos sociales ambos, si éste es como el órgano vital que crea los nuevos miembros destinados a la inserción en el Cuerpo Místico, aquél es el órgano ordinario por el que la Iglesia ejerce las funciones destinadas a la verdadera procreación sobrenatural, dispensando la vida de la gracia. Y porque los demás caracteres sacramentales no dan esta clase de actividad y potestad representativas y como causativas de Cuerpo Místico considerado como totalidad, su posesión no basta a hacer sacerdotes y el género de actividad que de ellos deriva no es propia ni formalmente sacerdotal.

Yo opino con Santo Tomás que el sacerdocio debe definirse ante todo por orden a la potestad sobre el Cuerpo Eucarístico. Y que el que tiene esta potestad es sacerdote en su más esencial y estricto sentido. Y el que no la tiene, no lo es propiamente. Sacerdocio y sacrificio son cosas correlativas, y tan único es el sacerdocio cristiano como es el sacrificio. El sacrificio cristiano propiamente dicho no es más que el del Calvario, perpetuado sobre el altar. Quien para este sacrificio no tiene potestad no es sacerdote. Y el que una vez fué consagrado para tenerla, lo puede siempre, si celebra según la intención y leyes litúrgicas debidas, por lo menos válidamente.

Esta sola potestad basta para constituir sacerdotes, aunque el sacerdocio implique de ley ordinaria otras facultades, como son v. gr., la de administrar ciertos sacramentos. Pero sin éstas puede concebirse, sin aquélla no. Y todas estas necesitan para su validez de ejercicio, de una subordinación o aprobación que no necesita la potestad sacrificial. La secuela necesaria del carácter sacerdotal es la potestad de sacrificar el sacrificio único cristiano.

---

(19) AAS XXXV, (1943).

(20) K. ADAM, *Die sakramentale Weihe der Ehe*, en "Scuol, catt". dic. 1935, página 14.

El fin del sacerdocio cristiano es, pues, la santificación de las almas por el ejercicio de los poderes sagrados, que colocan al sacerdote a la cabeza de los simples fieles, haciéndole padre espiritual de ellos. Los sacerdotes son el órgano vivo y vital de que se sirve el Cuerpo Místico de Cristo para hacer permanente la influencia santificadora de Cristo mismo, "sacramento universal de nuestra santificación".

Conviene mucho, como ha hecho notar Rondet (21) insistir en esta idea de que la gracia, cosa personal, no nos viene sino de manera social, en el misterio de nuestra pertenencia a la Iglesia. Es el pensamiento también de Scheeben (22). Ha sido el Padre quien desde toda la eternidad quiso reproducir en nosotros la imagen de su Hijo. Pero el hecho de esta configuración no se verifica sino por nuestra incorporación a la Iglesia, sociedad espiritual y visible, que vive de la vida de Cristo, que es su Cuerpo Místico.

El Bautismo tiene un efecto a la vez jurídico y ontológico. Nos hace cristianos y ciudadanos de la Iglesia, nos da vida divina y ciudadanía cristiana. Cuanto más vivamos la vida de la Iglesia, es decir del espíritu que la anima, tanto más seremos semejantes al Hijo y tendremos a Dios por Padre. Hijos adoptivos del Padre, hermanos de Jesucristo, templos del Espíritu Santo, la gracia que nos diviniza nos invita a vivir el misterio de la vida trinitaria.

Aunque efecto de una acción común de las tres divinas Personas, la gracia es preparación para la vida eterna. Al fin nos espera la visión de las tres divinas Personas. En ella está ya en germen el misterio de las procesiones divinas.

El Cuerpo Místico de Cristo fué concebido en la Encarnación misma, nació a la luz en el Calvario y se manifestó de un modo glorioso en Pentecostés. La vida sobrenatural que Cristo cabeza traía en su encarnación, no se comunica a nosotros sino mediante la Pasión, por la que se aplaca la ira del Padre, y pacificado todo por la sangre del cordero inmolado, la gracia se hace accesible a nosotros: *ab hinc igitur vita supernaturalis Corporis continetur in Capite ut in fonte iam aperto* (23).

Con su muerte, Cristo removió el óbice a la comunicación de su gracia a nosotros, mereciéndonos la efusión del Espíritu Santo. Con ella quedó concluída la redención objetiva, cuyo efecto inmediato fué la formación y vivificación del Cuerpo Místico, fundamento indispen-

---

(21) *La divinisation du Chrétien,* en "Nou. Rev. The.", 1949 (págs. 561-588). tomo, 71.

(22) M. J. SCHEEBEN, *Le mystère de l'Eglise et de ses sacrements,* 1946, p. 573.

(23) Cf. LERCHER, *Institutiones theologicae,* IV, 1, n. 40.

sable de la redención subjetiva, que se verifica por el bautismo que nos incorpora al Cuerpo Místico, y se perfecciona por Eucaristía. Todo en un orden sacramental, cuya eficacia santificadora viene determinada y subordinada por la eficiencia principal de Cristo Jesús, causa única de nuestra salud. Es Cristo quien obra en los sacramentos y quien confiere a sus ministros toda potestad en orden a la santificación sacramental de los redimidos. Ya que *eadem est ratio ministri et instrumenti* (24).

V

POTESTAD DE ORDEN Y POTESTAD DE SANTIFICACION

"Doble es—escribe Santo Tomás en la *Suma* (25)—la potestad espiritual, una *sacramental* y otra *jurisdiccional*". La primera se llama comúnmente potestad de orden y también de santificación, porque se da por un sacramento, cosa santa, y está destinada a santificar. La segunda se denomina también potestad de régimen y potestad de magisterio, porque regir y enseñar son las dos funciones o formalidades constitutivas de la misma.

Claro, que siendo la Iglesia esencialmente santa, activamente santa y pasivamente santa, por razón de las cuatro causas que manifiestan su naturaleza, hay que convenir que, tanto la potestad de orden como la de jurisdicción, hacen referencia a nuestra santificación, ya que Cristo instituyó a su Iglesia con vistas precisamente a llevar a los hombres a la vida eterna, santificándolos. *Ad consumationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi* (26). Santa es la doctrina de la Iglesia, santos sus preceptos, santo su régimen y santos los sacramentos.

Sin embargo, se dice sólo potestad de santificación la potestad de orden, porque centrada en el servicio y administración de las cosas santas, que miran al culto de Dios y van de suyo ordenadas a santificar nuestras almas, como son los sacramentos, que, *ex opere operato,* confieren gracia. Y sujeto de esta potestad son los cristianos que recibieron el orden *ut sacramenta ex officio conficiant et ministrent ad collationem gratiae.*

El orden, según la expresa declaración del canon 948, es el sacramento que por institución divina distingue a los clérigos de los laicos

(24) III, 64, a. 1.
(25) II-II, q. 39, a. 3.
(26) Ephes. 4, 11-12.

en la Iglesia ordenando a los primeros al ministerio del culto divino y al régimen de los fieles. El orden hace a los clérigos, que por él quedan incorporados a la jerarquía eclesiástica, con potestad para las cosas del culto y las de la santificación de las almas por medio de la administración de los sacramentos.

La jerarquía eclesiástica en general supone una preeminencia dentro del pueblo cristiano a la que va aneja la potestad de regir, de celebrar y de santificar. Esta jerarquía es de institución divina, sujetivamente considerada, según la definición de Trento: "Si quis dixerit, in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbiteris et ministris, anathema sit" (Sess. 23, can. 6). Y el Derecho Canónico en el canon 108, párrafo 3, dice: "Ex divina institutione sacra hierarchia ratione *ordinis* constat episcopis, presbyteris et ministris; ratione *iurisdictionis,* pontificatu supremo et episcopatu subordinato; ex Eclesiae autem institutione alii quoque gradus accessere".

La potestad de orden propiamente dicha es la que hace al clérigo y ha sido establecida por Cristo como fundamento de toda otra potestad eclesiástica. No puede haber jurisdicción propiamente dicha donde no hay orden, aunque esta no implica formalmente aquella.

Y con Santo Tomás opinamos, contra lo que siente Piault, que la potestad de orden lo mismo que la potestad sacerdotal se define ante todo y esencialmente por respecto al poder sobre el cuerpo real de Cristo y no por respecto al poder sobre el cuerpo místico. "Ordinis sacramentum—dice el Angélico—ad Sacramentum Eucharistiae ordinatur, quod est sacramentum sacramentorum" (27), y "ordines ordinantur principaliter ad sacramentum Eucharistiae, ad alia autem per consequens" (28). De donde se deduce, observa acertadamente Prummer, que toda distinción y toda fuerza de la potestad de orden ha de deducirse de su relación a laEucaristía.

La potestad de orden se recibe por medio de una consagración sobreañadida al ser cristiano. Consagración que causa en nosotros un carácter. Carácter que es algo más que una mera participación de poderes, ya que es de suyo un accidente absoluto que implica una *consagración* del ser, por la que puede lo que de otro modo no puede; consagración que reclama o exige de suyo la santidad de vida o de gracia para poder dignamente aquello que el carácter faculta para poder simplemente. La ontología del carácter no es la ontología de la gracia. El carácter sacerdotal da una preeminencia dentro del Cuer-

(27) Suppl., q. 37, a. 2.
(28) Ib., in resp., ad. 3.

po Místico que la gracia de suyo no puede dar. Y a esta preeminencia va anejo un poder o, mejor, una potestad, que tampoco la gracia da.

El carácter es siempre nota de distinción y causa de distinción. El carácter bautismal distingue y causa la distinción entre cristianos y no cristianos. Pero sólo el carácter conferido por la ordenación sagrada distingue al clérigo del laico y causa la jerarquía eclesiástica estrictamente considerada. Por los otros dos caracteres quedan los cristianos bien dispuestos o capacitados para recibir y usar bien de la gracia. Sólo por el orden quedan capacitados para administrarla. Aquellos nos disponen o exigen nuestra propia santificación; éste nos dispone y faculta para santificar a los demás.

La consagración causada por el carácter difiere mucho de la causada por la gracia, pues si ambas se refieren a Dios, la del carácter—dice Santo Tomás—"attenditur ad Deum secundum participationem divinae potestatis, quae non est neque per gratiam virtutum, neque per naturam" (29).

Y la consagración causada en el cristiano por el carácter sacerdotal propiamente dicho separa al clérigo del resto de los cristianos, le levanta sobre el común de los fieles y le hace tomar la representación de Cristo, ser ministro suyo, de forma que puede ofrecer el *sacrificio* y *administrar el sacramento in persona Christi,* llevando incluso la representación de toda la Iglesia.

La potestad de orden es una potestad propiamente sacramental, porque se da sacramentalmente, por medio de una consagración, que implica la causación de un carácter como título jurídico de jerarquía en la Iglesia en cuya virtud quedamos deputados para representar personalmente a Cristo y celebrar y administrar los sacramentos en su nombre. El carácter implicado pues por la potestad de orden es al mismo tiempo que una deputación una perfección intrínseca del deputado. "Perficiens eum divinum et communicat rem divinorum", que dice Soto (30).

Por consiguiente, no se puede reducir la potestad sacerdotal a una mera relación, como no se reduce el carácter que la implica o que en ella va implicado. Hay que poner siempre en el alma algo por lo que se justifica esa relación y que es en lo que se funda, como dice Santo Tomás. "Et ideo oportet aliquid poni in anima, super quod fundetur relatio talis; et hoc est essentia characteris" (31). Tiene, pues, el carácter en general una ontología muy particular y distinta de la de

(29) In 4, d. 14, q. 2, a. 3.
(30) *In Quart. Sent.*, d. 1, q. 4, a. 2.
(31) III 63, a. 2, ad. 3.

la gracia, pues mientras el primero es consagrativo la segunda es santificativa; el primero es potestad en orden al culto cristiano; la segunda es poder en orden a la vida cristiana. O, como se expresa Santo Tomás, de dos modos se caracteriza el cristiano del que no lo es: "Vel in ordine *ad vitam aeternam,* vel in ordine *ad cultum* praesentis Ecclesiae; quorum *primum* fit per charitatem et gratiam...; secundum per characterem sacramentalem".

Lo propio, pues, de la potestad de *orden,* concretamente considerada, es ofrecer el santo sacrificio y administrar los sacramentos *por oficio,* en orden a la santificación *ex opere operato.* Al paso que lo característico de la potestad de *jurisdicción* es la ordenación de los actos humanos con vistas a la salvación eterna, que es un tipo de santificación dispositiva, pero no en sí misma, sino más bien *ex opere operantis,* en cuanto la jurisdicción favorece las buenas disposiciones del hombre para que pueda justificarse, recibiendo gracia y sacramentos.

Donde hay, pues, un rito sacramental significativo y causativo de gracia y de santidad *ex opere operato,* allí hay que poner potestad de orden. Por eso precisamente la absolución sacramental o el sacramento de la penitencia requiere la potestad de orden y no basta la de jurisdicción (aunque la inversa también es verdadera), porque la sentencia judicial en la confesión es un signo también sacramental causativo, *ex opere operato,* de la gracia santificante.

La potestad de orden, como ligada a ciertos ritos sacramentales, instituídos por Cristo y para ponerse en su nombre, es una potestad puramente vicaria o instrumental, conferida por un *carácter* también sacramental; el de la ordenación, justamente. Lo que no se verifica en la de jurisdicción. Y por este *carácter* sacramental, difiere la potestad de orden radicalmente de la que tiene todo hombre para bautizar y todos los hombres bautizados para ser ministros del matrimonio, en el supuesto de que sean sujetos hábiles para el matrimonio.

VI

COINCIDENCIAS Y DIFERENCIAS ENTRE LA POTESTAD DE ORDEN Y LA DE SANTIFICAR

La misión de la Iglesia se ejerce gracias al triple poder sacerdotal que Cristo le confirió, potestad de orden, potestad de jurisdicción y potestad de magisterio. Los autores clásicos solían bifurcar la potestad sacerdotal en potestad de orden y potestad de jurisdicción. Así,

por ejemplo, Vitoria en su Relección sobre la potestad eclesiástica, cuya característica genérica esencial dice que es la de ser causa de efectos propiamente espirituales, añade que esa potestad se divide sencillamente en dos: de orden y de jurisdicción. A la primera pertenece todo lo que se relaciona con el cuerpo real de Cristo o la Eucaristía, a la segunda, lo que toca al Cuerpo Místico. En la potestad de orden entra no sólo la consagración eucarística, sino también lo que prepara y habilita a los hombres para recibir el cuerpo de Cristo, "como el consagrar los sacerdotes y conferir las demás órdenes, administrar los sacramentos, perdonar los pecados y, finalmente, todo lo que tenga alguna razón de consagración. Por lo cual esta potestad es llamada muchas veces *potestad de consagración*" (32).

"A la jurisdicción pertenece todo lo que está fuera de la consagración y administración de sacramentos: como es el dar o quitar leyes, excomulgar, administrar justicia, fuera del sacramento de la penitencia, y otras cosas parecidas" (33).

Hoy se suele repartir trifásicamente la potestad eclesiástica, para fines didácticos, y no es de nuestra incumbencia propugnarla o impugnarla.

Para nuestro propósito, lo mismo da una división doble que triple. Nos importa saber sencillamente en qué coinciden o en qué discrepan la potestad de orden y la de santificación, según el tema que se nos propuso.

Con arreglo a todo lo que dejamos expuesto acerca de la teología sacramentaria en general y el carácter sacramental que Dios quiso imprimir, en su Cristo y por su Cristo, a toda la obra de nuestra santificación, creemos que el orden sacerdotal tiene un *fin* y un *objeto* bien determinado, determinación que debe servirnos para responder con precisión a la cuestión propuesta.

En fin no es otro que el de la santificación de las almas, por el ejercicio del ministerio sacerdotal. Santificación que debe ajustarse a lo establecido y determinado por Cristo. Y como Cristo determinó que su influencia santificadora no nos llegara sino por medio de los sacramentos, que se centran todos en el sacramento eucarístico, como memorial y renovación perenne que es del sacramento de la Pasión de Cristo, causa única de nuestra salud, de ahí que el ministerio santificador del sacerdote tenga un objeto esencial y preciso: el sacrificio del altar, acto de culto social que el sacerdote realiza en la persona

---

(32) *Relaciones teológicas*. Edic., crítica bilingüe. Madrid, 1934, II, pág. 20.
(33) Ib., pág. 23.

misma de Cristo y para el cual debe disponer a los fieles por la administración de los demás sacramentos.

Cristo ha querido santificarnos a través de su sacrificio. Y "como sólo el sacrificio eucarístico existe en la Iglesia como sacrificio de la Iglesia misma unida a su Cabeza, por eso sólo a él se ordena el sacerdocio de los que hasta el fin del mundo deben continuar aquí la obra de Cristo" (34). Fuera de la incorporación al Cuerpo Místico ya no hay santificación posible. Y ésta se realiza dentro del Cuerpo Místico por la obra sacerdotal, centrada primordial y esencialmente sobre el sacrificio eucarístico. A él mira y de él toma fuerza todo lo demás.

Sacerdocio y sacrificio son, pues, cosas correlativas. Pero, si nuestra santificación está condicionada por el sacrificio eucarístico y para procurárnosla instituyó Cristo el sacerdocio de la Nueva Ley, la conclusión es lógica: la potestad de orden o potestad sobre el cuerpo real de Cristo, potestad de sacrificar, es esencialmente potestad de santificar, y al sacerdote le compete la santificación de las almas como le compete la consagración del cuerpo y la sangre de Cristo o el sacrificio eucarístico, por derecho propio o derecho de ordenación. No hay posibilidad de separar potestad de orden y potestad de santificación. De ahí que muchos usen ambos términos indistintamente, como puede verse en Michel, v. gr., *Dictionaire de theologie catholique*, cuando a propósito escribe: "Potestad de orden o de santificación de las almas...".

¿Son por tanto una misma cosa potestad de orden y potestad de santificación?

A esta pregunta hay que responder con un sí en el orden práctico o concreto. Con un no, en el especulativo o abstracto.

De hecho, prácticamente, la potestad de orden es en la jerarquía cristiana potestad de santificar, porque la ordenación, tomada en *sentido activo*, significa la prelación ministerial de los que presiden las ceremonias del culto y dispensan *ex officio* las cosas santas. Por ella, algunos miembros del Cuerpo Místico toman la persona del mismo Cristo, se hacen ministros de su sacerdocio: "Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei", con poder para la consagración del cuerpo y la sangre del Señor y con potestad para administrar las cosas sagradas; de ahí el nombre mismo de sacerdote, dote sagrada o *dans sacra: sacerdos.*

La potestad de orden o potestad sobre el cuerpo real de Cristo es la que da sentido y esencia al sacerdocio cristiano, porque sacrificio y sacerdocio son correlativos, y uno no puede existir sin el otro, como se desprende de las palabras del Tridentino, en la Sess. XXIII, cap. 1,

(34) M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei,* XVI-XVII.

y la tradición de todos los pueblos lo confirma. Pero como en nuestra Religión Dios se reservó la institución y determinación del sacrificio sacerdotal cristiano, así se reservó también la elección o investidura sacerdotal: "Nec quisquam sumit sibi honorem sed qui vocatur a Deo tanquam Aaron" (Hebr., 5, 1-4).

Y como se reservó determinar el sacrificio y el sacerdocio, así se reservó determinar o recortar el ámbito de la potestad sacerdotal cristiana.

Y, dado que el sacerdocio lo mismo que el sacrificio propiamente dicho tienen carácter de servicio y ministerio público, en cuanto ordenados directamente al bien de la comunidad más que del individuo mismo, la potestad de orden, que faculta para el sacrificio público cristiano, faculta también, de suyo, para administrar las cosas santas en beneficio de la comunidad cristiana. Y porque este culto y ministerio sacerdotal, centrado sobre el sacrificio, no alcanza la perfección de su carácter público sino cuando las víctimas ofrecidas se hacen del dominio del pueblo, por eso, escribe muy a propósito Billot, es propio del sacerdote no sólo que sacrifique sino también que esté como medio entre Dios y el pueblo, llevando a Dios la adoración y la oración de la comunidad y trayendo a la comunidad las cosas de Dios, los dones y sacramentos divinos. De ahí el significado general del sacerdocio como potestad de sacrificar y de hacer al pueblo partícipe del sacrificio. "Necesse igitur est ut sacerdotium Novae Legis essentialiter et primario consistat in potestate conficiendi mysterium corporis et sanguinis Christi, illudque fidelibus ministrandi. Ex consequenti autem ad hoc noscitur se extendere, ut fideles etiam reddat aptos atque idoneos huius suceptioni sacramenti, quia ut dicitur in l. 4 c. Gentes, c. 74, eiusdem virtutis esse videtur aliquam perfectionem tribuere, et ad suceptionem illius materiam proxime preparare", que escribe Billot (35). El cual añade a continuación estas oportunas palabras del Angélico:

> "Reditur autem aptus et congruus fidelis ad hujus sacramenti perceptionem per hoc quod est a peccato immunis. Non enim potest aliter Christo spiritualiter uniri, cui sacramentaliter coniungitur, hoc sacramentum percipiendo. Oportet igitur quod potestas ordinis, (id est sacerdotii), se extendat ad remissionem peccatorum per dispensationem illorum sacramentorum quae ordinantur ad peccati remissionem, cuiusmodi sunt baptismus et poenitentia".

De las que son a su vez un eco las del Concilio de Trento en la Sesión XXIII, capítulo 1, cuando, después de afirmar que Cristo ins-

(35) L. BILLOT, *De Ecclesiae sacramentis,* tom. posterior. Thes, XXIX, § 1.

tituyó un sacrificio público y visible y por tanto, también un sacerdocio público y visible, añade que esto, lo mismo que la transmisión, a los sucesores de los apóstoles en el sacerdocio, de la *potestad de consagrar, ofrecer y administrar el cuerpo y la sangre del Señor*, y además la de *perdonar o retener los pecados* es propio del sacerdote, como tiene la Iglesia católica y la Tradición enseñó siempre.

Cristo ha querido por otra parte que nuestra santificación se abriese camino en el alma a través de signos externos, ceremonias y sacrificios. Signos sacramentales que significan y causan a la vez. Santificación que les va aneja *ex opere operato.* Ha hecho de los sacramentos signos útiles y necesarios de salud o santificación. Y para su administración instituyó los sacerdotes. Que tienen prelacía y potestad en orden al ser y al buen ser del Cuerpo Místico. Santificar a las almas por medio de ritos sagrados que significan y causan de suyo la santidad, haciéndonos cosa sacra o infundiéndonos algo sagrado y divino, esto sólo pueden hacerlo los sacerdotes, y lo pueden por su ordenación.

En fuerza de la potestad sacerdotal o de su consagración puede el sacerdote *ex officio,* o por su carácter, ser ministro del sacrificio y del sacramento y para ambas cosas le capacita y deputa radicalmente la potestad de orden. Como todo eso reviste en nuestra Religión un valor y un carácter sacramental de significación práctica santificadora, por eso prácticamente la potestad de orden y la potestad de santificar coinciden y no se diferencian. Santificar sacramentalmente no lo puede hacer más que el sacerdote. Entendiendo este poder como debe entenderse, según advierte Billot, o sea como *posse ex oficio* o por deputación especial. La potestad de orden es la potestad de administrar las cosas sagradas, potestad reservada a los que tienen la potestad sacerdotal, cuya esencia se verifica en la potestad de orden.

> "Sane *ordinis potestas,* iuxta superius praemissa, nihil aliud est quam potestas conficiendi et tradendi sacra ex officio. Dicitur enim sacerdos quasi sacra dans, et quia omnis recipiens qua talis subicitur danti seu agenti, constat quod potestas ordinis per seipsam ponit in ordinato veram praeminentiam super eos qui in statu laicali existentes, deputantur tantum ad sacrorum receptiones" (BILLOT, *De sacramentis,* II, Q. XI Supplem., Romae 1928, página 306).

Acaso la potestad de orden no baste siempre para conferir un sacramento y se requiera también la de jurisdicción, como en la Confesión. Pero entonces todavía es verdad que lo que la colación supone de cosa sacra o santa *ex opere operato* va adscrito a la potestad de

orden, mientras lo que requiere, no por razón de cosa sagrada y sacramental sino por razón de sentencia judicial o de disposición y subordinación del sujeto o *quoad opus operantis* se adscribe a la potestad de jurisdicción.

Una cosa es la sujección implicada por la relación de donatario a donante, pues todo el que recibe se sujeta en cuanto tal al donante, el que recibe el sacramento al sacerdote que se lo da; y otra la sujección que va de súbdito a superior, con potestad de mandar, de atar y de desatar. La primera, propia de la potestad *de orden,* es la que reclama una consagración para hacer una cosa sagrada y santificadora *ex opere operato;* la segunda, propia de la de jurisdicción, no implica de suyo tal consagración sino que deriva o de una disposición jurídica o de una inyunción. Por eso se dice con propiedad que la potestad de orden es la potestad de santificar y algunos usan indistintamente los dos términos. Cosa que no se verifica con propiedad respecto de la potestad de jurisdicción.

A este propósito es oportuna también la doctrina de Santo Tomás en la cuestión 40, artículo 5 del Suplemento cuando dice que el Orden como sacramento se ordena todo a la Eucaristía y a los demás sacramentos en orden a ella, al paso que, considerado como oficio, *secundum quod est officium quoddam respectu quarumdam actionum sacrarum,* se ordena y deputa para cosas que no son la Eucaristía y los sacramentos propiamente.

VII

EL CAMPO DIFERENCIAL

Si prácticamnte, pues, la potestad de orden y la potestad de santificar se confunden y van unidas, y el poder sobre el sacrificio es poder también sobre el sacramento, en el orden actual de la economía cristiana, todavía es lícito sostener que, de suyo y teóricamente hablando, no son una misma cosa potestad de orden y potestad de santificación, como no son una misma cosa sacramento y sacrificio.

En efecto, si, como ya hemos dicho, sacerdocio y sacrificio son correlativos, no es posible concebir el uno sin el otro. Lo específico del sacerdocio fué siempre el sacrificio, como se ha expresado Pío XII. Y siendo el fin de la ordenación constituir precisamente sacerdotes y debiéndose el sacerdocio definir ante todo y esencialmente, como enseña

Santo Tomás, por orden al poder sobre el cuerpo verdadero o real de Cristo o sea el sacrificio de la misa; cuando este poder tenemos, tenemos *ipso facto* realizada la esencia sacerdotal y la potestad de orden ya esencializada por orden al sacrificio, que es su término especificativo.

Pero sucede que lo específico del sacrificio no es la santificación, pues el sacrificio es un signo de culto y adoración, mira a Dios como objeto adorable; luego de suyo el poder sobre el sacrificio, que es congénito y consustancial al sacerdocio, por la potestad de orden, no es necesariamente poder sobre el sacramento o poder santificador, pues éste es ya un concepto ajeno a la correlación sacerdocio y sacrificio abstractamente considerada.

El sacramento no es un signo práctico de adoración, sino de santificación. Son, pues, dos conceptos distintos y posiblemente separables. Lo que ahora va unido, pudo no estarlo. Los sacramentos no son de *jure naturae*, ni fruto de la institución humana, como lo pueden ser los sacrificios. Pudieron muy bien existir los sacrificios y por consiguiente los sacerdotes sin que por necesidad tuviera que haber sacramentos, como signos causativos de afectos propiamente espirituales o santificativos de suyo.

Si ahora, en el orden de la presente economía, sacrificio y sacramento van juntos, y juntas potestad de orden y de santificación, esto no se verifica por ley de cosas, sino por ley de altísima conveniencia y disposición divina: "debuisse omnino sacramenta institui a Deo dispensanda *regulariter* per sacerdotes, (si unum matrimoniúm excipias propter specialem eius conditionem) : ut scilicet per eamdem viam descenderent Dei dona ad homines, per quam ascendunt hominum vota ad Deum" (Billot).

La índole peculiar de algunos sacramentos v. gr., el de la Penitencia, la Confirmación y el Orden parece reclamar como debido lo que de hecho ya se verifica. Pero de la esencia sacerdotal en general no es más que la deputación para el sacrificio. Y a éste dice relación necesaria y trascendental la potestad de orden. No así al poder santificador. Aunque de hecho, repetimos, el sacerdocio cristiano es, por la potestad de orden, potestad a la par de santificación.

La diferencia, pues, entre la potestad de orden y la potestad de santificación está en que la una mira directamente al sacrificio como signo de adoración a Dios y la otra mira directamente al sacramento como signo eficaz de santificación. También el sacrificio santifica, pero de modo muy distinto al del sacramento. El sacrificio no es un instrumento por que Dios nos da la gracia que santifica, sino un acto de adoración

y de culto, por el que Dios se mueve a darnos las gracias que nos disponen a santificarnos. El sacramento, en cambio, hace lo que significa y lo hace instrumentalmente, cosa que no puede decirse del sacrificio. En una palabra, el sacrificio obra en nosotros a modo de impetración y oración, subiendo a Dios hecho incienso agradable de oración para moverle a santificarnos; el sacramento obra con verdadera eficacia práctica significando y causando lo que significa en nosotros a modo de instrumento. La santificación *ex opere operato* es propia del sacramento, no del sacrificio.

Los conceptos, pues, de potestad de orden y potestad de santificación son de suyo perfectamente distinguibles y distintos. Y aunque concretamente la potestad de orden y la potestad de santificar sean inseparables del sacerdote cristiano, en fuerza de la ordenación sacerdotal y haya entre ambas innegables coincidencias, todavía es cierto que de la esencia del sacerdocio es la una y no la otra, pudiéndose separar sus funciones en otra economía. Por eso las diferencias se afirman en medio de la coincidencia sacerdotal.

VIII

CONCLUSION

En conclusión, la potestad de orden tal cual ha sido instituída por Cristo, tiene una unidad sacral derivada o inserta en el carácter de la ordenación con una doble funcionalidad: la sacrificial y la sacramental propiamente dicha. Del ordenado es propio el poder cultual acerca del sacrificio y el poder santificador acerca de la administración de los sacramentos. Ambas cosas se comprenden en la potestad de orden conferida por el carácter de la ordenación.

Pero denominándose las cosas por respecto a su última formalidad y siendo el constitutivo sacerdotal la finalidad esencial del orden sacro, hay que decir que la potestad de sacrificar es lo primero y principal a que hace referencia el carácter sacerdotal, ya que, como dijo expresamente el actual Sumo Pontífice reinante en el discurso a los cardenales y obispos reunidos en Roma con motivo de la proclamación de la realeza de María (2 de nov. de 1954) "la misión específica y principal del sacerdote siempre fué y es sacrificar", y esto lo mismo tratándose del sacerdocio antiguo que del de la Nueva Ley. Y antes el Tridentino había hecho notar: "Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione coniuncta sunt, ut utrumque in omni lege extiterit".

Sin la potestad de sacrificar no hay sacerdocio, pues sacerdocio y sacrificio son correlativos. Sí, en cambio, es concebible sacerdocio sin potestad de santificar, en el supuesto v. gr., que Dios no hubiera instituído sacramentos. Luego la potestad de orden no es la potestad de santificar.

La potestad de orden es fundamentalmente la potestad sacerdotal centrada en el sacrificio. La potestad de santificar es la que se centra sobre el sacramento o la administración de los ritos sacramentales. También este poder sacramental va incluído en el sacerdocio de la nueva y por consiguiente en la potestad de orden. Pero hipotéticamente pudo no estarlo, sin que por ello dejara el sacerdote de serlo y de tener la potestad de orden. Luego es evidente que la potestad de orden y la potestad de santificar son cosas distintas pues son de suyo separables.

Sin embargo, no se ha de decir que la potestad de santificar sea una nueva y específicamente diversa potestad de la de orden, sino sencillamente, que es la misma potestad de orden referida a un término u objeto que no es necesario para que la esencia del orden se verifique. Sin el sacramento propiamente dicho subsiste o se mantiene la realidad del sacrificio. Pudo, pues, Jesucristo haber instituído un sacerdocio, sacramental como es el nuestro, pero ordenado exclusivamente al sacrificio y no a la administración de los sacramentos. Pero no lo hizo así, sino que la misma potestad de orden, que capacita para el sacrificio, quiso que capacitase también para administrar los sacramentos y en consecuencia el que posee la potestad de orden posee la de santificar. No puso, pues, dos potestades distintas, sacrificial una y sacramental otra, en el rito de la consagración sacerdotal sino una sola con una doble funcionalidad.

La potestad de santificar es una inadecuada consideración de la potestad de orden. No se debe contraponer la una a la otra como si se tratara de dos especies distintas, sino más bien la diferencia y distinción ha de establecersc entre la potestad de sacrificar y la potestad de santificar. Ambas diferencias son comprendidas en una misma potestad de orden. La diferencia entre sacrificar y santificar no rompe, pues, la unidad de la potestad de orden, ya que una y otra función se reducen a la misma potestad, algo así como, a nuestro parecer, la diferencia entre la potestad de magisterio y la potestad de régimen no rompe la unidad de la potestad de jurisdicción, por la formalidad jurídica que ambas implican.

El sacerdocio se constituye por el sacramento del orden, que hace al sacerdote consagrándolo y dándole la potestad de orden. De este

sacerdocio y de esta potestad tenemos una doble manifestación, un doble acto o ejercicio: el sacrificio y el sacramento. Un fin también doble: honrar a Dios y dar la gracia a los hombres. Entre sí, el poder de sacrificar y el poder de santificar, difieren realmente, una vez que los actos, los objetos formales y los fines intrínsecos son diversos, una cosa es el sacramento y otra el sacrificio. Pero con respecto a la potestad de orden la potestad de santificar no se contrapone ni se diferencia esencialmente, ya que se reduce a ella como el magisterio se reduce a la potestad de jurisdicción. Está como la especie con relación al género.

IX

DOS PALABRAS SOBRE LA JERARQUIA ENTRE ORDEN Y SANTIFICACION

Presupuesta la diferencia entre la potestad de orden y la potestad de santificar, como diciendo la una relación directa al sacrificio y la otra al sacramento, podemos establecer también una jerarquía entre ambas, aunque concretamente quien puede sacrificar puede también santificar.

Y a esta jerarquización no podemos ir más que a base de la jerarquía entre sacrificio y sacramento. Según sea la primacía o preeminencia que demos a uno u otro, así habremos de discurrir sobre la preeminencia entre potestad de orden y potestad de santificar.

Ahora bien, a nosotros nos parece que esta preeminencia y superioridad debe asignarse, absolutamente hablando o de suyo, al sacrificio y no al sacramento, aunque desde algún punto de vista o *per accidens,* alguna preferencia parezca tener el sacramento.

En efecto, y atendiendo primeramente a la razón de sacrificio y sacramento, prescindiendo de ésta o la otra clase de sacrificios y de sacramentos, hay que convenir con Santo Tomás (36) que la razón de sacrificio es de suyo más elevada y excelente que la de sacramento. Pues aquella ceremonia o rito sagrado se dice más noble y perfecto que más directa y principalmente mira al culto de Dios. Y el culto de Dios consiste más formalmente en los sacrificios que no en los sacramentos, pues el sacrificio va derechamente al culto y honra de Dios, mientras el sacramento mira a perfeccionar a quienes honran a Dios. Por

(36) I-II, q. 102, a. 4.

eso hay que convenir en que, *caeteris paribus,* más excelente es el sacrificio que el sacramento y por ende la potestad de sacrificar que la de santificar, ya que la primera termina en el culto de Dios a cuya honra, en fin de cuentas, se ordena también nuestra santificación, para que en todos sea honrado Dios por Jesucristo.

Refiriéndonos concretamente al sacrificio de la Nueva Ley, todavía hay que sostener que es más excelente la potestad de orden que la de santificar, porque la máxima excelencia del sacerdocio de Cristo estriba en que se ofreció a sí mismo en sacrificio sobre el ara de la cruz, y todo cuanto el sacerdote hace se ordena al sacrificio como a fin. Por eso en la forma de la consagración se apunta al acto principal del sacerdote diciendo: "Accipe potestatem offerendi sacrificium in Ecclesia pro vivis et mortuis in nomine Patris, etc.". Y al recibir la potestad de sacrificar, recibe también la de consagrar.

La razón, pues, de sacrificio y sacrificar es de suyo más noble que la de santificar, pues como nota Báñez comentando el a. 3 de la q. 65 de la Suma, la razón de sacramento se consuma y perfecciona en la razón de sacrificio, como consta por el rito mismo instituído por derecho divino, "quoniam propterea voluit Christus realiter contineri in sacramento, ut possit quotidie immolari ad gloriam Dei et nostram utilitatem, potius quam ut gratiam conferret in sacramento existens".

Por otra parte este sacramento y este sacrificio los instituyó el mismo Cristo. Luego, por parte de su autor y de la realidad sacramental, la dignidad del sacrificio no está por bajo de la del sacramento; y militan en favor de la primacía de la potestad de sacrificar las dos razones que abonan la preeminencia del sacrificio de la nueva ley: primera, la de ser el sacrificio eucarístico expresión y renovación sustancialmente idéntica del acto más excelente de Cristo sacerdote, que fué su inmolación sobre el ara de la cruz, y, segunda, la de ser más preeminente de suyo la razón de sacrificio que la de sacramento, pues la perfección de un acto se mide por la perfección del término a que se ordena, y el culto y servicio de Dios es más perfecto que nuestro bien y servicio, además nuestra santificación, cosa propiamente sacramental, se ordena al culto y servicio de Dios, "ut in omnibus honorificetur Deus per Jesum Christum Dominum nostrum", que dice San Pablo y nosotros repetimos dando así fin a nuestro trabajo.

DOMICIANO FERNANDEZ, C. M. F.
Prof. del Colegio Mayor de PP. Claretianos. Zafra
(Badajoz)

DISTINCION ENTRE EPISCOPADO Y PRESBITERADO Y SU PROBLEMATICA RESPECTO AL MINISTRO EXTRAORDINARIO DEL SACRAMENTO DEL ORDEN

SUMARIO

I. — Introducción.

II. — ¿Igualdad o diferencia sacramental? (Parte histórica).

III. — Doctrina de la Iglesia.

IV. — La tesis de la sacramentalidad se impone.

V. — Relación entre el carácter episcopal y el carácter meramente sacerdotal.

VI. — El problema del ministro extraordinario del Orden.

VII. — Nuestra respuesta.

I

INTRODUCCION *

El título de nuestra ponencia era el siguiente: *¿Qué supone ya en el presbítero y qué le añade el Romano Pontífice al capacitarlo para administrar el sacramento de la confirmación? ¿Cabe discurrir igualmente acerca del sacramento del orden?* Al comenzar el estudio de este problema, pronto pudimos caer en la cuenta de que el tema, tal como viene formulado en los programas de la Semana, abarca dos cuestiones que se relacionan entre sí, pero que pueden tener soluciones muy diversas. El problema que se intenta resolver es exactamente el que nos crea el ministro extraordinario de la confirmación y del orden.

(*) Amplia bibliografía sobre este tema puede verse en A. MOSTAZA: *El Problema del ministro extraordinario de la confirmación,* pág. XIV-XX; C. BAISI: *Il ministro straordinario degli ordini sacramentali,* pág. 159-167; M. SCHMAUS: *Katholische Dogmatik,* IV, 1 zu §§ 278-284, pág. 696-698.

A continuación damos una lista por orden alfabético de los artículos y obras que citamos con más frecuencia. En las citas abreviadas deberá consultarse esta nota.

M. ANDRIEU: *La carrière ecclesiastique des Papes et les Documents liturgiques du Moyen-Age,* "Rev. des scienc. Relig.", 21 (1947) 90-120.

C. BAISI: *Il ministro straordinario degli ordini sacramentali,* Roma, 1935.

I. BONETTI: *Il potere di ordine extrasacramentale e la sua importanza nella teologia di San Tommaso,* "Div. Thom." (Piac.) 51 (1948) 136-145.

I. BONETTI: *Ancora del potere di ordine extrasacramentale,* Ibíd., 52 (1949) 65-76.

I. BONETTI: *Osservazioni sull'articolo di D. A. Mancini sul potere di ordine,* Ibíd., 52 (1949) 375-381.

Las citas abreviadas se refieren siempre al primer artículo.

E. BOULARAND: *La consécration épiscopale, est-elle sacramentelle?,* "Bull. de Litt. Eccles.", 54 (1953) 3-36.

Si suponemos que el confirmar y ordenar es propio y específico del Obispo, ¿cómo se explica que también puedan administrar estos sacramentos los simples sacerdotes? Y si los presbíteros pueden ejercer este ministerio en virtud de su misma ordenación sacerdotal, ¿por qué no lo pueden ejercer válidamente sin delegación? ¿Qué clase de poder es ese, que está supeditado en cuanto a su ejercicio a la voluntad del Superior?

El problema, así considerado, es idéntico respecto al orden y a la confirmación, suponiendo que la administración de ambos sacramen-

---

H. BOUESSÉ: *Episcopat et sacerdoce,* "Rev. des scienc. relig.", 28 (1954) (240-257; 368-391).

BRINKTRINE: *De ministro confirmationis,* "Div. Thom." (Piac.) 35 (1932) 507-518.

J. CONGAR: *Faits, problèmes et réflexions á propos du pouvoir et des rapports entre le presbytérat et l'episcopat,* "La Maison-Dieu", 14 (1948) 10-128.

Concil. Tridentini Actorum Pars VI, tom. IX, edid. EHSES Stephanus, Frib. Br. (1924), Herder-Societas Goerresiana. (Abreviad. ACTA...).

F. DIEKAMP: *Theologiae Dogmaticae Manuale,* edic. lati. cur. A. Hofmann, vol. IV, Desclée, París, 1946.

E. DOLAN: *The distinction between the Episcopate an the Presbyterate according to the Thomistic Opinion,* Washington, 1950.

F. GERLAUD: *Le ministre extraordinaire du sacrement de l'ordre,* "Rev. Thom". 36 (1931) 874 sig.

GILMANN: *Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments,* Paderborn, 1920.

E. HOCEDEZ: *Une découverte théologique,* "Nouv. Rev. Theol." 51 (1924) 332-340.

CH. JOURNET: *Vues récents sur le sacrement de l'ordre,* "Rev. Thom." 53 (1953) 81-108.

E. HUGON: *Etudes récents sur le sacrement de l'ordre,* "Rev. Thom.", 29 (1924) 481-493.

LANDGRAF: *Die Lehre der Frühscholastik vom Episcopat als Ordo,* "Scholastik." 36 (1951) 496-519.

Este artículo ha sido recogido en su obra "*Dogmengeschichte der Frühscholastik*", III / 2 (Fried. Pustet, 1955) 277-302. Citamos siempre por esta obra, en que aperecen algunas modificaciones.

LÉCUYER: *Aux origines de la théologie thomiste de l'Episcopat,* "Gregor.", 35 (1954) 56-89.

LÉCUYER: *La grace de la consécration episcopal,* "Rev. d. scienc. phil. theol." 36 (1952) 389-417.

De no advertir lo contrario, las citas se refieren siempre al primer artículo.

LENNERZ: *De sacramento ordinis,* Romae, 1953.

LENNERZ: *De sacramento confirmationis,* Romae, 1949.

LERCHER: *Institutiones theol. dogmaticae,* IV/2, Oeniponte, 1949.

MANCINI: *Il potere di ordine extrasacramentale con riferenza al presbitero cue cresima,* "Div. Thom." (Piac.) 52 (1949) 49-64.

MANCINI: *Ancora del potere d'ordine,* Ibíd. 360-374.

MARTIMORT: *De l'Evéque,* "La clarté-Dieu", XIX, París, 1946.

MICHEL: *Episcopat et sacerdoce: N'y a-t-il qu'une différence d'exercice et non de nature?,* "L'ami du Clergé", 63 (1953) 721-727.

MOSTAZA: *El problema del ministro extraordinario de la confirmación.* Estudio histórico-teológico-canónico. Salamanca, 1952.

PESCH, Christianus: *Praelectiones Dogmaticae,* VII, Friburg. 1920 (edic. 4.ª et 5.ª).

tos pertenece al Obispo con igual derecho y que los presbíteros carecen de la facultad de confirmar del mismo modo y por el mismo derecho—divino o eclesiástico—que de la potestad de ordenar. Pero esto es mucho suponer. Vemos que hoy día es frecuente que los simples sacerdotes administren el sacramento de la confirmación. En la Iglesia Oriental lo siguen administrando de un modo habitual y ordinario a continuación del bautismo. En muchas regiones de Occidente, en España, por ejemplo, también prevaleció esta práctica durante mucho tiempo (1). Esto indica que respecto a la confirmación no hay dificultad en suponer que la limitación de confirmar impuesta a los presbíteros proviene únicamente de la disciplina eclesiástica. Respecto al orden me parece que no se puede llegar a semejante conclusión, sino que el poder limitado o ligado de los presbíteros para conferir órdenes sacramentales tiene que remontarse a una institución divina o a una voluntad positiva de Cristo. Por eso, aun cuando admitamos que el presbítero tiene también esa potestad de ordenar con delegación, hay una diferencia radical en el modo de poseer esa potestad. No se trata solamente de una "*praxis Ecclesiae*" más o menos frecuente y extensa en uno y otro sacramento, sino de una *praxis diversa.* En la antigüedad era frecuente el confirmar los presbíteros sin delegación pontificia, sobre todo en aquellas regiones en que apenas intervenía el Pontífice de Roma. Por el contrario, no conocemos ni un solo caso de ordenación sacerdotal válida conferida por un presbítero sin delegación del Romano Pontífice, ni creemos posible tal caso (2). Por consiguiente, juzgamos que ambos sacramentos tienen

---

PIO DE LANGOGNE: *La Bulle d'Innocent VIII aux Abbés de Citeaux pour les ordinations in sacris,* "Etud. Francisc." (1901) 129-143.

PIO DE LANGOGNE: *De Bulla Innocentiana,* "Analecta Ecclesiastica", 9 (1901) 311 sig.; 358 sig.; 421 sig.; 468 sig.

POHLE-GIERENS: *Lehrbuch der Dogmatik,* III, 9 edic. Ferd. Schöning, Paderborn, 1937.

PREMM: *Katholische Glaubenskunde.* Ein Lehrbuch der Dogmatik, III/2, Herder-Wien, 1955.

PUIG DE LA BELLACASA: *La Bula "Sacrae Religionis" de Bonifacio IX,* "Est. Eccl." 4 (1925) 3-19; 113-137.

SEITERICH: *Ist der Episcopat ein Sakrament?,* "Scholastik.", 18 (1843) 200-219.

TERNUS: *Dogmatische Untersuchungen zur Theologie des hl. Thomas über das Sakrament der Weihe,* "Scholastik.", 7 (1932) 161-186; 354-384; 8 (1933) 161-202.

TIXERONT: *L'Ordre et les Ordinations,* París, 1925.

(1) Cfr. A. MOSTAZA: *El Problema del ministro*... pág. 17; 24.

(2) Es clásica la historia de Isquiras. Colutho, sin ser Obispo, le había conferido la ordenación sacerdotal. El Concilio de Alejandría, celebrado en 324 bajo la presidencia de Osio, reconoció la nulidad de tal ordenación. Todos los ordenados por Colutho fueron reducidos al estado laical, "porque sus manos no tenían virtud." (πᾶσα χείρ αὐτοῦ γέγονεν ἄκυρος). Cfr. ATHAN. *Apolog. contr. Arian.* nn. 12 et 75; PG 25, 269 et 385.

diversa problemática y que pueden recibir soluciones que parten de diversos presupuestos.

Por eso nosotros hemos orientado todo nuestro trabajo hacia el sacramento del orden, que es el que ofrece mayor interés, y es donde adquiere todo el relieve el problema planteado en esta ponencia. El caso de la confirmación está ya muy estudiado. Si admitimos, por ejemplo, la conclusión a que llega el Dr. Mostaza, de que el privilegio de confirmar de los Obispos es de derecho eclesiástico (3), entonces surge otra cuestión interesante, a saber: ¿hasta qué punto puede la Iglesia invalidar un acto de orden, o hasta dónde alcanza la potestad de la Iglesia sobre los sacramentos? Pero éste es ya un problema diverso. En cambio, respecto al sacramento del orden no es fácil admitir semejante solución, y—supuesto el hecho de la ordenación de presbítero conferida por simples sacerdotes—surge en toda su fuerza la cuestión: *¿Qué supone ya en el presbítero, o qué le añade el Romano Pontífice, al capacitarlo para conferir las órdenes sagradas?*

La solución de estas cuestiones presupone una base teológica sobre la cual, por desgracia, tampoco reina uniformidad entre los autores. Esto nos obliga a revisar algunas cuestiones sobre el episcopado: ¿Es el Episcopado un sacramento o un mero sacramental? ¿Son los Obispos superiores a los presbíteros por derecho divino o solamente por derecho eclesiástico? ¿Qué relaciones existen entre el Episcopado y el presbiterado?

La posición que se adopte ante estos problemas influye necesariamente en la solución de los problemas que se plantean en nuestro tema.

Algunos autores, en nuestros días, creen que estas cuestiones pueden quedar al margen del problema del ministro extraordinario del orden. De esta posición nos ocuparemos al final de nuestro trabajo.

Sin embargo, toda la tradición ha visto en la potestad de ordenar algo propio y específico del Obispo. Cuando se han planteado el problema del ministro extraordinario de la confirmación o del orden, se han propuesto también el problema de la distinción y relaciones que medían entre el Episcopado y el presbiterado. Por eso nosotros no hemos querido prescindir de estas cuestiones, que constituyen el fondo doctrinal del problema. Vamos a empezar ofreciendo una síntesis histórica de la cuestión.

---

(3) MOSTAZA, *ibid.*, pág. 369 sig.

II

¿IGUALDAD O DIFERENCIA SACRAMENTAL?

1. Sagrada Escritura

Ya en los primeros tiempos de la Iglesia nos encontramos con un hecho muy significativo: una Iglesia jerárquica. Y muy pronto—ya desde el siglo II—esa jerarquía se nos presenta invariablemente en tres grados: Obispos, presbíteros y diáconos. Sin embargo, si miramos a los Evangelios, no encontramos indicio alguno de esta distinción. Encontramos, ciertamente, en el plano de autoridad y de jurisdicción, Primado y Colegio Apostólico, que lógica y realmente deberán tener sus sucesores. Mas por lo que se refiere a la distinción sacramental o jerárquica entre "*Sacerdotes primi ordinis et secundi ordinis*", de que nos hablan los autores posteriores, no hallamos el menor vestigio de esta distinción (4).

Sería pueril pensar, como algunos teólogos medievales (5), que los doce Apóstoles representan a los Obispos y los setenta y dos discípulos a los presbíteros o diáconos. Lo único que aparece con claridad es la diferencia entre los *Doce, los elegidos,* y la turba de discípulos, el elemento seglar, que diríamos hoy. Diferencia, por tanto, entre clérigos y laicos, pero nada más.

Más delicado es el problema, si lo trasladamos a los demás escritos neo-testamentarios. En los Hechos de los Apóstoles y en las Epístolas de San Pablo se nos revela ya la incipiente organización de la Iglesia. Siendo la jerarquía uno de los sillares fundamentales de la Iglesia puestos por Jesucristo, nada debiera extrañarnos el encontrar en sus orígenes esta distinción neta de los diversos grados de la jerarquía, tal como hoy la conocemos. Ni negamos que se encuentren indicios y circunstancias que nos hagan pensar en esta distinción; pero *de hecho,*

---

(4) *Sacerdos secundi ordinis:* S. Leo Magn. *serm.* 48, 1.; PL 54, 298. — *Sacerdos minoris ordinis:* S. Greg. Magn. *In Ezq.* lib. 2, hom. 1, n. 13; PL 73, 1065. — *Presbyteri in secundo sacerdotio constituti:* Opt. de Mileve, *Contr. Schisma Donat.* lib. 1, c. 13; PL 11, 910. — *Secundi sacerdotes:* Innoc. I. *epist. ad Decent.*, c. 3; PL 20, 554.

(5) Sicardo de Cremona: "Et attende, quod episcopi dicuntur tenere locum Apostolorum et presbyteri LXXII discipulorum..." (Cod. Bamberg. can. 38, fol. 68. Citado por Landgraf, *Dogmengeschichte,* pág. 287. Allí se citan otros textos que repiten esta idea). Santo Tomás se hace cargo de esta opinión en el opúsculo *De perf. vit. spirit.*, 23, 4; *Sum. Th.*, 3 q. 67, 2, 2, etc.

resulta difícil, si no imposible, el probar en concreto la diferencia entre presbíteros y Obispos, como dos grados jerárquicos diversos (6).

El que no se encuentre en los Evangelios o en la Sgda. Escritura la formulación explícita de los diversos grados de sacerdocio, no quiere decir que no puedan ser de origen divino. En la Sgda. Escritura sólo encontramos una parte mínima del *kerigma* primitivo. Sólo se han consignado aquellos puntos y aquellas verdades que interesaban más inmediatamente a los primeros cristianos, según el ambiente en que se desarrollaba su vida. Lo referente a la jerarquía sería un punto más propio para un Concilio o para las instrucciones privadas a los sucesores de los Apóstoles que para una catequesis preparatoria al bautismo. De hecho, casi todas las indicaciones de San Pablo sobre esta materia se hallan en sus instrucciones a Tito y Timoteo, constituídos por él Obispos (7). Es verdad que no deja de sorprendernos el encontrar tan escasas referencias sobre algunos sacramentos, sobre el orden, por ejemplo. Pero de esto no vamos a pedir cuentas a Dios. Por esto, aunque los Evangelios guarden silencio sobre los diversos grados de sacerdocio, como, por otra parte, en los primeros documentos cristianos encontramos perfectamente delimitada la jerarquía eclesiástica, tenemos que explicarnos de algún modo este hecho.

Tres son las actitudes que se pueden tomar—y de hecho se han tomado en la historia de la Teología—ante este problema:

1) Pensar que al principio todos eran iguales—Obispos y presbíteros—y, por razones sociales y para evitar cismas y escándalos, pusieron a uno al frente concediéndole autoridad y poderes especiales sobre los demás. El episcopado se concibe como una sublimación del presbiterado: movimiento de abajo a arriba. En esta opinión, si se concibe este cambio como una evolución natural de la sociedad, la dignidad episcopal es de institución eclesiástica. Es una actitud peligrosa, que conduce fácilmente a la herejía (8).

---

(6) En esta vieja cuestión—tan debatida desde la antigüedad—hay que separar cuidadosamente lo que se refiere a la distinción de nombres y a la distinción de realidades. La bibliografía sobre esta materia es inmensa. Se recomiendan los artículos del *Theol. Wörterbuch z. N. T.* de KITTEL, y del *Dict. Bibl.*, en las palabras "*episkopos*" y *évêque*, respectivamente.

(7) Cf. L. TURRADO: *Carácter jerárquico de Tito, Timoteo, Silas, Lucas y otros compañeros de S. Pablo*, "Cienc. Tom." 71 (1946) 82-105.

(8) Es la opinión del Ambrosiaster, de San Jerónimo y sus partidarios. Actualmente esta opinión es insostenible. La institución divina del episcopado se considera hoy como doctrina de fe (Cfr. Conc. Trid. Ses. 23, can. 6, Denz. 966; Conc. Vat. Ses. 4, Denz. 1821; ibíd., cap. 3, Denz. 1828; CIC, can. 108; Leo XIII, "*Satis cognitum*", ASS, 28, 732; Pius XII "*Mystici Corporis*", AAS, 35, 211 sq. Cfr. POHLE-GIERENS: *Lehrbuch der Dogmatik*, III, pág. 555 seq. Paderborn, 1937).

En la antigüedad no se habían perfilado tanto los conceptos. Sobre el valor de

Si por el contrario, se hace remontar este cambio a una intención divina intimada por Cristo o a una ordenación apostólica, nada tenemos que objetar.

2) Pensar que ya desde un principio existieron los dos órdenes jerárquicos de presbíteros y Obispos perfectamente delimitados y que estas dos clases de sacerdocio fueron instituídas por el mismo Cristo (9).

3) Se puede también creer que, al principio, todos poseían la plenitud de los poderes sacerdotales, y luego la Iglesia, por justas razones y para atender al bien común, limitó los poderes y el ejercicio de los mismos a algunos, a quienes confería el sacerdocio, pero limitando su potestad y sus funciones, para que sirviesen de ayuda a aquellos que poseían la plenitud del sacerdocio. El presbiterado se concibe como una derivación del episcopado. Movimiento o tendencia de arriba a abajo. Si este nuevo grado de sacerdocio que brota con cierta dependencia del episcopado se atribuye únicamente a la obra de la Iglesia, el presbiterado sería de derecho eclesiástico. Ningún católico puede defender semejante opinión. El presbiterado no es un desdoblamiento del episcopado del mismo modo que las órdenes menores son un desdoblamiento del diaconado, en opinión de muchos. Esto equivaldría, o bien privar del carácter sacramental al presbiterado—lo cual sería herético—, o bien conceder a la Iglesia potestad para instituir nuevos sacramentos, lo cual resulta inadmisible.

Pero entre los católicos se ha sostenido y se puede sostener que en un principio todos poseían la plenitud del sacerdocio, con tal que se afirme que la diferencia posterior remonta a una ordenación divina o a un precepto apostólico dado por inspiración divina (10). Esta es la opinión que adoptaremos nosotros para establecer las relaciones entre el presbiterado y el episcopado.

---

las palabras del Tridentino deben tenerse en cuenta las observaciones de PALEOTTO: *Act. Conc. Trident.*, ed. Goerres. III, 1, pág. 691. Véase también LENNERZ, *op. cit.*, n. 150, pág. 84. La institución divina del episcopado no resuelve la cuestión sobre la diferencia sacramental entre Obispos y presbíteros.

(9) Cfr. TIXERONT: *L'Ordre et les Ordinations*, págs. 60, 70 sig. P. SOLÁ, *Sacra. Theol. Summa*, IV, pág. 589 (B. A. C., Madrid 1951).

(10) Esta opinión la siguen bastantes autores modernos. M. PREMM, en su Dogmática, que acaba de salir de las prensas, escribe: "No sabemos, si en tiempo de los Apóstoles—prescindiendo de San Juan—había simples sacerdotes o solamente Obispos. Lo último casi nos parece lo más propable". *Kathol. Glaubenskunde*, III/2, pág. 206. — DOLAN, *op. cit.*, pág. 4-5; BOUESSÉ, *art. cit.*, página 389, 7. Cfr. Ibíd., not. 2. — PESCH escribe también: "Christus autem non statim ordinavit omnium ordinum ministros, sed episcopos tantum, quia hic gradus reliquos in se continet" *Prael. Theol.* tom. VII, n. 576, pág. 289 (Fr., 1920).

2. Proyección histórica

Veamos ahora, en breve recorrido histórico, cómo han ido cristalizando estas opiniones a lo largo de la historia. Debemos distinguir entre opiniones heréticas y opiniones católicas.

a) tendencias heréticas

1) Por San Epifanio conocemos la actitud rebelde del monje *Aerio* en el siglo IV (ca. 375). Con gran desenfado coloca en el mismo grado de potestad y de dignidad al Obispo y al presbítero. Aerio se propone la cuestión:

> "¿En qué aventaja el Obispo al presbítero? En nada difieren uno del otro. Ambos tienen el mismo orden, el mismo honor y la misma dignidad (11). ¿Confirma el Obispo? También el presbítero. ¿Bautiza el Obispo? También el presbítero. ¿Celebra el Obispo? (12). También lo hace el presbítero. ¿Siéntase el Obispo en el trono? Lo mismo hace el presbítero" (13).

A esto responde con acritud San Epifanio:

> "*Cualquiera que tenga un poco* de juicio ve que es una necedad afirmar que el presbítero y el Obispo son iguales. ¿Cómo es posible esto? Pues el orden episcopal tiene por misión crear padres, ya que engendra padres para la Iglesia. El otro, en cambio, crea hijos para la Iglesia mediante el lavacro de la regeneración, pero no padres o maestros. ¿Cómo podrá constituir (o crear) un presbítero, no teniendo potestad para imponer las manos?" (14).

Esta respuesta de San Epifanio es maravillosa. Ante todo, establece una diferencia esencial entre Obispos y presbíteros. Y la razón de esta diferencia estriba en la potestad de ordenar: el Obispo puede engendrar padres para la Iglesia, crear presbíteros, mientras el simple sacerdote solamente engendra hijos, simples fieles, con las aguas bautismales. Esta razón la repetirán, glosándola de diversos modos, todos los escritores posteriores hasta nuestros días.

Debemos distinguir cuidadosamente esta opinión herética de Aerio de otras que admiten la igualdad en el orden sacramental, pero re-

---

(11) μία γάρ ἐστι τάξις καὶ μία, φησί, τιμὴ, καὶ ἓν ἀξίωμα.

(12) La frase griega es: Τὴν οἰκονομίαν τῆς λατρείας ποιεῖ ὁ ἐπίσκοπος, que interpretamos por *culto divino*, es decir, la misa (Cfr. alem. Gottesdienst).

(13) PANAR. *Haer.*, 75, 3; PG 42, 505.

(14) Ibid., 75, 4; PG 42, 509.

conocen la superioridad de jurisdicción, o al menos, cierta superioridad jerárquica que por derecho eclesiástico les compete.

2) Esta actitud de Aerio ha ido retoñando en el decurso de los siglos. Marsilio de Padua y Juan de Janduno, en el siglo XIV, con sus tendencias democráticas y su negación del Primado, quisieron borrar también la diferencia, tanto en el orden como en la jurisdicción, entre el Papa, el Obispo y los simples sacerdotes (15).

3) Más radical aún es Wiclef: Originariamente sólo había dos grados jerárquicos en la Iglesia primitiva: sacerdocio y diaconado. Todos los demás grados han sido introducidos en la Iglesia por el orgullo-*superbia caesarea* (16). Con su teoría de la Iglesia de solos los predestinados, precursora del Calvinismo, en realidad llega a negar toda potestad de orden. La confirmación, la ordenación y consagración de altares se reserva al Papa o a los Obispos "propter cupiditatem lucri temporalis et honoris" (17).

4) Estas ideas de Wiclef las asimiló y las propagó en el Continente su admirador y panegirista Juan de Hus (18).

5) Evidentemente, los Protestantes, al rechazar todo sacerdocio jerárquico, rechazan igualmente la distinción entre Obispos y presbíteros (19).

6) Por otros caminos también los Jansenistas del Sínodo de Pistoya vinieron a caer en el mismo error, queriendo independizar a los Obispos de la autoridad del Romano Pontífice y elevando a los párrocos al mismo nivel de los Obispos (20).

De estos errores, que sólo hemos indicado, no nos vamos a ocupar. Actualmente sólo perdura el error protestante, que niega todo sacerdocio sacramental, y por lo mismo tampoco atañe directamente a nuestra cuestión. La misma historia se ha encargado de refutar y corregir estas aberraciones.

b) Opiniones católicas

Dentro del campo católico se han manifestado también muy diversas tendencias, pero todos deben reconocer la superioridad de hecho del Obispo sobre el simple sacerdote. Abundan los testimonios que nos

---

(15) Denz. 498.
(16) *Trialogus* IV, 15. Cfr. DTC, XI, 2 col. 1335.
(17) Denz. 608.
(18) Denz. 627, 635, 644, 646, etc.
(19) Denz. 960, 966, 967. Cfr. LUTHER, *De abroganda missa privata*, Op. Omn. ed. Weimar, tom. 8, pág. 411-476.
(20) Denz. 1509-1510.

hablan de tal superioridad. Lo que no se encuentra tan fácilmente es el determinar en qué consiste esa superioridad.

I. *Afirmaciones explícitas:* 1) Clemente Romano considera a los Obispos como sucesores de los Apóstoles y distingue perfectamente las diferentes funciones y la diferente dignidad entre los diversos grados del clero:

> "Y en efecto, al Sumo Sacerdote (de la antigua Ley) le estaban encomendadas sus propias funciones; su propio lugar tenían señalado los sacerdotes, y propios ministerios incumbían a los levitas; el hombre laico, en fin, por preceptos laicos está ligado" (21).

Este texto se refiere propiamente a la jerarquía del A. T., pero como se propone como símbolo de la del Nuevo Testamento, tiene valor probativo.

2) De San Ignacio de Antioquía son bien conocidos los numerosos testimonios sobre los tres grados de la jerarquía. Precisamente esta claridad y precisión era lo que movía a muchos a rechazar sus cartas como espurias.

La preeminencia del Obispo sobre el presbítero y sobre los otros ministros es un punto básico en sus cartas. Baste, como muestra, el siguiente texto:

> "Seguid todos al Obispo, como Jesucristo al Padre, y al Colegio de ancianos—τῷ πρεσβυτερίῳ—como a los Apóstoles; en cuanto a los diáconos reverenciadlos como al mandamiento de Dios. Que nadie, sin contar con el Obispo, haga nada de cuanto atañe a la Iglesia. Sólo aquella Eucaristía ha de tenerse por válida que se celebre por el Obispo o por quien de él tenga autorización" (22).

3) Desde el siglo tercero son muchos los testimonios que atribuyen al Obispo prerrogativas y poderes que el simple presbítero no puede ejercer. Tertuliano reserva el acto de bautizar a los Obispos "*propter honorem Ecclesiae*". También los presbíteros pueden administrar el bautismo, "*non tamen sine episcopi auctoritate*" (23). Hipólito Romano advierte cómo el presbítero no puede ordenar, sino solamente recibir la ordenación (24).

(21) CLEM. ROMAN. *epist. ad Cor.*, 40, 5. Trad. de D. DANIEL RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, B. A. C. pág. 215.

(22) *Ad Smyrn.* 8. Trad. de RUIZ BUENO, pág. 493.

(23) *De baptismo*, 17; CSEL, 20, 214-PL 1, 1326-1327.

(24) *Traditio Apostolica*, Edit. E. HAULER: *Didascaliae Apostolorum fragmenta*

Entre las facultades propias del Obispo señalan, además, el consagrar el crisma, consagrar las Vírgenes y las Iglesias y el confirmar, aunque algunos autores excluyen la última. Estos privilegios del Obispo vienen expresados en el Concilio de Ancira, Concilio de Antioquía, Concilio Ecuménico de Nicea, Concilio de Cartago, Constituciones de los Apóstoles, por no citar otros autores más conocidos (25).

II. *Tendencias igualitarias* (26). No faltaron tampoco en la antigüedad autores de nota que tendían a explicar el episcopado como una evolución necesaria de la sociedad. El caso más sonado es el de San Jerónimo. Pero la actitud de San Jerónimo tenía sus precedentes.

1. AMBROSIASTER. Es bien sabido cómo en el siglo IV los diáconos manifestaron diversas tendencias para sobreponerse a los presbíteros. Estos, encargados de la cura de almas en las aldeas, a donde no podía ir el Obispo, formaban algo así como el clero rural. Los diáconos, por el contrario, en íntimo contacto con el Obispo, atentos a los movimientos culturales de las grandes urbes, eran los preferidos para ser preconizados Obispos. De ahí la hinchazón de muchos, que pretendían ser superiores a los mismos presbíteros.

La reacción contra esta tendencia fué también excesiva. Encontramos en el siglo IV varios autores que ensalzan tanto a los presbíteros, para determinar su superioridad sobre los diáconos, que los colocan en el mismo plano que a los Obispos.

Uno de los primeros escritores que inician esta corriente es el Ambrosiaster. Se trata de un escritor anónimo que escribió bajo el Pontificado del Papa Dámaso (366-384), del que se nos han conservado algunos escritos atribuídos antiguamente a San Ambrosio o a San Agustín. Las dos obras principales que a nosotros nos interesan son las "*Quaestiones veteris et novi Testamenti*", atribuídas a San Agustín (27) y los "*Commentaria in XII epist. B. Pauli*" (28).

En las "*Quaest. vet. et nov. testam.*" escribe sin el menor escrúpulo:

---

veronensia latina. Lipsiae (1900) pág. 109 seq. (cit. por Lennerz, *op. cit.*, n. 16, página 14).

(25) Los textos de estos concilios con sus citas respectivas pueden verse en LENNERZ, *op. cit.*, nn. 36, 40, 38, 53. — *Constitut. Apost.*, III, 11. FUNK, I, 201.

(26) En la siguiente exposición, hasta la Edad Media, seguimos principalmente a LÉCUYER, "*Aux origines de la théologie tomiste de l'Episcopat*" y a LANDGRAF, *Die Lehre vom Episkopat als Ordo*. Naturalmente, no hemos omitido el estudio directo de las fuentes.

(27) PL, tom. 35; CSEL, tom. 50, edit. SOUTER (1908).

(28) PL 17, 45-408. Cfr. ALTANER: *Patrologie* (1951) § 84, pág. 341 (edic. alem.).

> "Presbyterum autem intelligi episcopum probat Paulus Apostolus, cum quando Timotheum, quem ordinavit presbyterum instruit qualem debeat creare episcopum. Quid est enim episcopus, nisi primus presbyter, hoc est summus sacerdos? Denique non aliter quam compresbyteros hos vocat et consacerdotes; numquid et ministros condiaconos suos dicit episcopus? Non utique, quia multo inferiores sunt, et turpe est judici dicere primiscrinium. Nam in Alexandria et per totam Aegyptum, si desit episcopus, consignat presbyter" (29).

Este texto ofrece no pocos puntos de vista interesantes. San Pablo ordena de presbítero a Timoteo y le da instrucciones para que ordene a Obispos. En Alejandría y en todo Egipto, si falta el Obispo confirma el presbítero. No hay, pues, diferencia esencial alguna.

Pero todavía es más explícito en los *Comentarios* a la carta de Timoteo. Admite cierta superioridad de excelencia del Obispo sobre el presbítero, pero los coloca en el mismo plano sacramental:

> "Post episcopum tamen diaconatus subiecit. Quare, nisi quia episcopi et presbyteri una ordinatio est? Uterque enim sacerdos est, sed episcopus primus est: ut omnis episcopus presbyter sit, non tamen omnis presbyter episcopus; hic enim episcopus est, qui inter presbyteros primus est. Denique Timotheum presbyterum ordinatum significat, sed quia ante se alterum non habebat, episcopus erat. Unde et quemadmodum episcopum ordinet, ostendit; neque fas erat aut licebat, ut inferior ordinaret majorem: nemo enim tribuit quod non accepit" (30).

Según esto, Obispo era el primero de los presbíteros, el más antiguo. Timoteo, ordenado Obispo por San Pablo, era Obispo por el mero hecho de ser el primero. El podrá ordenar a otros Obispos, es decir, a presbíteros, que serán los primeros en otra ciudad.

Pero todavía encontramos otra afirmación no menos audaz: La creación del Episcopado, tal como se hallaba en el siglo IV, se debió a un acuerdo de los presbíteros, para evitar que los indignos usurpasen el poder:

> "Non per omnia conveniunt scripta Apostoli ordinationi, quae nunc in Ecclesia est; quia haec inter ipsa primordia sunt scripta. Nam et Timotheum, presbyterum a se creatum, episcopum vocat, quia primi presbyteri episcopi appellabantur, ut, recedente eo, sequens ei succederet. Denique apud Aegyptum presbyteri

(29) *Quaest.*, 101, PL 35, 2306; CESL, 50, 196.
(30) *In Timot.*, 3, 8-10; PL 17, 496.

consignant, si praesens non sit episcopus. Sed quia coeperunt sequentes presbyteri indigni inveniri ad primatus tenendos, immutata est ratio, prospiciente consilio (31), ut non ordo, sed meritum crearet episcopum, multorum sacerdotum judicio, ne indignus temere usurparet et esset multis scandalum" (32).

Según esto, por un acuerdo común ha habido un cambio en la constitución del Episcopado. En adelante no será el orden de antigüedad, sino el mérito, las cualidades personales las que decidirán en la elección. Pero este cambio en nada afecta al orden sacramental.

Nos hemos detenido en la exposición del Ambrosiaster, porque estos mismos conceptos los encontramos en los escritores posteriores. Sus escritos pasaron a la posteridad avalados con la autoridad de las máximas figuras de la teología latina: San Agustín y San Ambrosio. Y aún vendrá San Jerónimo a prestigiar con sus escritos esta tesis peligrosa. Esto fué suficiente para que la mayor parte de los autores bebiesen de estas aguas turbias, creyéndolas de la más pura fuente.

2) San Jerónimo. Por su importancia en esta cuestión no podemos menos de decir dos palabras sobre su posición. Mucho se ha escrito sobre su actitud (33). Se le ha querido excusar, se le ha interpretado benignamente, apoyándose en otros textos que le son más favorables. Pero el estudio comparado de otros contemporáneos y el análisis sereno de sus escritos demuestran que sus expresiones y sus ideas no admiten atenuaciones. Su pensamiento es del todo semejante al del Ambrosiaster. No que fuera su amigo. San Jerónimo conocía los escritos del Ambrosiaster y los critica duramente (34). Sin embargo, utiliza sus *Comentarios* para la cuestión que nos ocupa. Se advierte en San Jerónimo el mismo orden, las mismas expresiones, las mismas ideas. De seguro que lo tenía ante la vista (35).

Las circunstancias que motivaron esta réplica de San Jerónimo son también las mismas, que hemos indicado más arriba. Para combatir la soberbia de los diáconos, con un desprecio olímpico de los mismos, escribe:

---

(31) *Prospiciente consilio.* Migne adopta la lección: "*Prospiciente concilio.* Preferimos la primera propuesta por Souter en *A study of Ambrosiaster*, página 175-176. Citado por Lécuyer, *art. cit.*, pág. 59, not. 8.

(32) In Ephes. 4, 11-12; PL 17, 409-410.

(33) Cfr. DTC, *Jérome*, tom. VIII, 1 col. 965-976; tom. V, 2 col. 16, sig. ad v. "évêques". — H. van Laak, *Repetitorium*, 281-288. — P. Battiffol: *Discussion d'un texte de S. Jérome*, "Etudes d'histoire et de theol. posit." (1926), Excurs. A., página 267-280.

(34) Cfr. *epist. 73 ad Evang.*, n. 10; PL 22, 681.

(35) Cfr. G. Bardy, art. *Ambrosiaster* en el "Dict. Bibl. Supl.", I, col. 226.

"Legimus in Isaia: *Fatuus fatua loquetur* (Is. 32, 6) Audio quemdam in tantam erupisse vecordiam, ut diaconos presbyteris, id est episcopis anteferret. Nam cum Apostolus perspicue doceat eosdem esse presbyteros quos episcopos, quid patitur *mensarum et viduarum minister,* ut supra eos se tumidus efferat, ad quorum preces Christi corpus sanguisque conficitur" (36).

Y luego de citar Phil. 1, 1 y Act. 20, 18, concluye:

"Ac ne quis contentiose in una Ecclesia plures episcopos fuisse contendat, audi et illud testimonium in quo manifestissime comprobatur eumdem esse episcopum atque presbyterum" (37).

San Jerónimo se inclina, por tanto, por una identidad no sólo de nombres, sino también de realidades. Sin embargo, San Jerónimo, a finales del siglo IV, se encontraba ante un hecho palpable, incontrovertible: la diferencia existente entre Obispos y simples sacerdotes. Sobre todo, es evidente que sólo al Obispo le conviene la potestad de ordenar: "*Quid enim facit, excepta ordinatione, episcopus, quod presbyter non faciat?*" (38). No se puede negar un hecho tan evidente. ¿Cómo explicarlo?

Aquí es donde San Jerónimo adopta una actitud peligrosa y aventurada. Al principio, nos dice, todos eran lo mismo. No había jerarquía propiamente dicha. No existía distinción alguna entre Obispo y presbítero. La Iglesia se gobernaba por un senado de presbíteros. Pero, a fin de evitar disensiones y cismas, escogieron a uno que les presidiese y le encomendaron todo el gobierno de la respectiva iglesia. Por consiguiente, el elegido, el Obispo, tiene sobre los demás únicamente la potestad de régimen, y aún ésta, recibida de los hombres. En el orden sacramental en nada se distingue del presbítero. Prueba de ello es que en Alejandría los presbíteros elegían a uno, lo colocaban en un trono más elevado y lo llamaban Obispo, algo así como si el Ejército escogiera a uno y lo proclamase emperador (39).

---

(36) *Epist. 146 ad Evang.*, PL 22, 1192-1193.

(37) Ibíd.

(38) Ibíd.

(39) "Quod autem postea unus electus est, qui ceteris praeponeretur, in schismatis remedium factum est. ne unusquisque ad se trahens Christi Ecclesiam rumperet. Nam et Alexandriae a Marco evangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos, presbyteri semper unum ex se electum in excelsiori gradu collocatum episcopum nominabant, quomodo si exercitus imperatorem faciat, aut diaconi eligant de se, quem industrium noverint, et archidiaconum vocent. Quid enim facit excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non faciat? Nec altera romanae urbis ecclesia, altera totius orbis aestimanda est. Ce-

Estas palabras nos crean un problema grave (40). Observemos, sin embargo, con Lécuyer (41) que San Jerónimo no es un revolucionario. Admite la autoridad del Obispo y la acata. El punto delicado está en la explicación que da del origen de la jerarquía y en no admitir ninguna diferencia de orden sacramental, aunque sí reconoce cierta diferencia de atribuciones. Para San Jerónimo el hecho de que los diáconos se declarasen superiores a los presbíteros equivalía a declararse superiores a los mismos Obispos (42).

terum omnes apostolorum succesores sunt. Unde et ad Titum et Timotheum de ordinatione episcopi et diaconi dicitur, de presbyteris omnino reticetur, quia in episcopo et presbyter continetur" (Ibíd., PL 22, 1194).

(40) El caso de Alejandría, tal como nos lo describe San Jerónimo, es un caso un poco singular. Los presbíteros elegían a uno de entre ellos, lo colocaban en un trono más alto y lo constituían Obispo. Aquí no se habla de una nueva ordenación o consagración. Los ejemplos que aduce San Jerónimo para aclarar este hecho indican lo mismo: *los soldados eligen a uno y le proclaman emperador. Los diáconos escogen a uno aventajado en su oficio y le llaman archidiácono.* Lo extraño es que esta costumbre durase hasta mitad del siglo III, según San Jerónimo. Si no tuviésemos más testimonios, podríamos prescindir de estas afirmaciones. Pero otros autores vienen a corroborar el testimonio del Santo Ermitaño de Belén, como SEVERO DE ANTIOQUÍA: *The six book of the select letters of Severus Patriarch of Antioch, in the syric version of Athanasius of Nisibis,* vol. II, translat., p. I, London-Oxford (1903), pág. 213, edit. E. W. Brooks; EUTIQUIO, *Annales,* PG 111, 982. Si admitimos el hecho, nos enfrentamos con este problema: o bien todos los presbíteros alejandrinos recibían la consagración episcopal, como parecen indicar las fuentes litúrgicas (cfr. LÉCUYER, *art. cit,* pág. 62, not. 16 y pág. 88, not. 108), y entonces se destruye el carácter monárquico del episcopado en aquella sede, o bien el Colegio de presbíteros le confiaba a uno el gobierno de la Iglesia sin nueva consagración, y en este caso se destruye la jerarquía de orden. Este caso no está resuelto todavía. Es posible que San Jerónimo, Severo y Eutiquio no estuvieran bien informados sobre el régimen eclesiástico de Alejandría. Llama, en efecto, la atención que un caso tan singular como el narrado por San Jerónimo, no haya dejado más huellas en los escritores eclesiásticos, sobre todo en los de Alejandría. Ni Clemente de Alejandría ni Orígenes nos dicen una palabra sobre esta costumbre. La desaparición de dicha costumbre, practicada por tanto tiempo, debía haber llamado la atención de Orígenes, el cual sabe distinguir muy bien los diversos grados de la jerarquía. Parece extraño, además, que *Aerio,* en su afán de igualar los presbíteros a los Obispos, no hubiese usado este argumento. (Cfr. S. EPIF. *Panar.* haer. 75, 3; PG 42, 505). Teniendo, por otra parte, en cuenta que no convienen los testimonios ni en el tiempo ni en la duración de esta costumbre, existen motivos para desconfiar del hecho. También podría tratarse de una confusión de los autores entre elección y consagración. De todos modos es una base muy insegura para aventurar conclusiones doctrinales. (Sobre este problema Cfr. art. "*Alexandrie*" en el "Dict. d'Hist. et de Géog. éccles.", col. 235-236; A. BARDY, *La Théologie de l'Eglise de S. Irennée au concile de Nicée,* París, 1947, pág. 276, not. 4; LÉCUYER, *La grâce de la consecration episcopal,* "Rev. Scienc. phil. theol.", 36 (1952), pág. 412, not. 103).

(41) *Art. cit.,* "Gregor.", 1954, pág. 61.

(42) Cfr. Textos citados: "*Audio quemdam... diaconos presbyteris, id est, episcopis anteferre...*".

Creemos que los textos citados son suficientes para fijar el pensamiento del Santo Ermitaño de Belén. Pero para disipar toda duda, oigámosle una vez más repetir que los Obispos no son por disposición divina superiores a los presbíteros, sino por mero efecto de la disciplina eclesiástica:

> "Sicut ergo presbyteri sciunt se ex Ecclesiae consuetudine ei qui sibi praepositus fuerit esse subiectos: ita episcopos noverint se *magis consuetudine quam dispositionis dominicae veritate* presbyteris esse majores, et in commune debere ecclesiam regere, imitantes Moysem, qui, cum haberet in potestate solum praeesse populo Israel, septuaginta elegit cum quibus populum judicaret" (43).

Con razón los Padres del Concilio de Trento apelaban a la autoridad de San Jerónimo contra los que pretendían que se definiese que los Obispos son de derecho divino superiores a los presbíteros (44).

Podemos resumir el pensamiento de San Jerónimo en los siguientes puntos:

1) En un principio no había distinción alguna entre Obispos y presbíteros. Los dos nombres se aplicaban a la misma persona: "*Aliud aetatis, aliud diginitatis est nomen*" (45).

2) Muy pronto, para evitar disensiones, consignadas ya por San Pablo (I Cor. 1, 12) y para prevenir futuros cismas, por común acuerdo se decretó que un presbítero tomase a su cargo el gobierno y presidiese a los demás. Desde este momento los Obispos tendrán mayor autoridad, mayor jurisdicción, pero no mayor potestad de orden.

3) De aquí que no fuese necesaria una nueva ordenación o consagración para ser constituído Obispo. El ejemplo de Alejandría lo demuestra.

4) Concede, sin embargo, que al Obispo está reservado el derecho de ordenar. Esta afirmación se la imponía la práctica constante de la Iglesia de su tiempo.

¿Por qué sólo puede ordenar el Obispo? El gran Doctor de la Escritura no responde, que sepamos, directamente a esta cuestión. Por

---

(43) *Comment. in Tit.*, 1, 5; PL 26, 562-563.

(44) Varios Padres y Teólogos principalmente el Arzobispo de Rosano, luego Papa con el nombre de Urbano VII, el cual en un discurso de 20 de Octubre de 1562, entre otras cosas, decía: "*Tan claras son las palabras de San Jerónimo, que, aunque he leído muchas explicaciones de las mismas pretendiendo darles otro sentido diverso del que directamente reflejan, ninguna de ellas, además de violentar el texto, es satisfactoria. Nimis enim clara sunt verba Hieronymi.*" Acta Conc. Trid., edic. Goerres. IX, pág. 59.

(45) *Epist. 146,* 1; PL 22, 1192.

otros pasajes de sus obras podríamos señalar la misma razón: para evitar disensiones y cismas. Si todos tuviesen la misma potestad, "tot in Ecclesiis efficientur schismata quot sacerdotes" (46).

No creemos, con todo, improbable que San Jerónimo, dada su posición respecto al Episcopado, admitiese la posibilidad de que un simple sacerdote pudiese conferir las órdenes mayores. En él se encuentra insinuado el principio famoso de que tanto habían de abusar los Canonistas medievales: Cada cual puede conferir la orden que ha recibido: *"Ut enim accipit quis, ita et dare potest"* (47).

3. Pseudo-Jerónimo. La influencia de San Jerónimo no se limita a sus obras. Bajo su nombre corren otros escritos que gozarán de una estimación imponderable durante toda la Edad Media. Hoy nos es bien conocido el libro de *De Septem Ordinibus Ecclesiae,* recogido por los medievales como obra jeronimiana.

Es una carta a un Obispo llena de consejos sobre el modo de portarse con los clérigos. Respecto a nuestra cuestión, sigue la línea trazada por el Ambrosiaster y por San Jerónimo.

Sobre la Eucaristía tanto poder tiene el presbítero como el Obispo:

> "Hi (presbyteri) autem in benedictione cum episcopis consortes ministeriorum sunt. Nulla in conficiendo corpore Christi ac sanguine inter eos et episcopos credenda distantia est: et Eucharistiam iam pridem per presbyterum benedictam, si usus exegerit, accipere debent, ac se Christo ac plenitudini eius communicare cognoscere (cognoscat, *Kalff)* (48).

La ordenación y consagración de los clérigos está reservada a los Obispos, "ne a multis disciplina Ecclesiae vindicata concordiam sacerdotum solveret, scandala generaret" (49).

Aquí ya se indica que a los sacerdotes se les priva de ciertas funciones y actos, no porque carezcan de potestad para ello, sino por razón de la disciplina eclesiástica. Porque, ¿qué es más: consagrar el cuerpo de Cristo, o bendecir al pueblo y confirmar? ¿No podrá bendecir al pueblo, quien mereció consagrar a Cristo? Por lo mismo, puede el sacerdote consagrar las vírgenes y confirmar, si es preciso (50).

---

(46) *Dialo. contr. Lucif.* 9; PL 23, 173.

(47) Ibíd. Cfr. Lécuyer, *art. cit.*, pág. 63-64.

(48) PL 30, 159 seq. El texto de Migne es muy defectuoso. Existe una edición preparada por A. Kalff: *Ps. — Hieronymi De septem Ordinibus Ecclesiae,* Würzburg (1938). Conocemos esta edición, pero, como prácticamente es imposible hallarla en nuestras bibliotecas, preferimos citar por Migne.

(49) PL 30, 160.

(50) Ibíd., col. 161.

A continuación exalta a los presbíteros, hasta equipararlos a los Obispos, citando los conocidos textos de San Pablo Tit. 1, 5; I Tim. 3, 2; 4, 12; esto no impide que en el capítulo siguiente, dedicado a los Obispos, les teja una guirnalda de alabanzas un tanto excesivas (51).

Don Morin cree que el autor de este libro es un sacerdote galo de la región pirenaica del partido de los pelagianos (52). Parecerá un poco extraño que una obra de un pelagiano pasase como auténtica de San Jerónimo, enemigo acérrimo de esta secta. Pero no debe maravillarnos. En este punto la coincidencia de Pelagio con San Jerónimo es manifiesta.

4. Pelagio. El testimonio de Pelagio ofrece cierto interés por sorprender en sus fragmentos las mismas expresiones que en San Jerónimo, las cuales se repetirán con frecuencia en la Edad Media.

En el comentario a los Phil. 1, 1 da la misma interpretación que el Solitario de Belén:

> "Hic episcopos presbyteros intelligimus, non enim in una urbe plures episcopi esse potuissent, sed etiam hoc in Apostolorum Actibus habetur (Act. 20, 28)" (53).

En el comentario a la epístola a Timot. 3, 8, se pregunta por qué no se mencionan allí los presbíteros, y responde:

> "Quia secundus, imo pene unus est gradus: sicut ad Philippenses episcopis ac diaconis scribit (Phil. 1, 1): cum una civitas plures episcopos habere non possit, et in Actibus Apostolorum presbyteros Ecclesiae iturus Hierosolymas congregans, ait: Inter cetera videte gregem, in quo vos Spiritus Sanctus *episcopos* ordinavit" (54).

El mismo pensamiento retorna en el comentario a Tit. 1:

> "Opportet enim episcopum sine crimine esse" "Ipsum dicit episcopum quem superius presbyterum nominavit" (55).

---

(51) A pesar de lo que había dicho sobre la confirmación, no vacila en afirmar: "*Ad hunc pertinet chrisma...*" (ibíd., coll. 63). Entre otros elogios desmedidos dice del orden episcopal: "Episcopalis ordo, et qui primus et perfectus in cunctis est... ex quo processus omnium gloriarum et plenitudo est virtutum, ex quo omnia, in quo omnia"... "*In episcopo plenitudinem divinitatis habitare corporaliter...*" (PL 30, 162-163).

(52) Cfr. "Rev. Benedict." 40 (1928) 310-318; "Rev. d'hist. Eccles.", 35 (1939) 217-242.

(53) PL 30, 879.

(54) PL 30, 922.

(55) Ibíd., col. 941.

c) Conclusiones

Estos son los textos fundamentales de la antigüedad que ejercerán más influencia en los autores medievales. Antes de seguir adelante, veamos qué conclusiones se pueden deducir para nuestra cuestión de los testimonios y autores alegados:

1) Los Obispos se diferencian de los presbíteros.

2) Esta diferencia proviene principalmente del poder de ordenar que posee el Obispo sobre el presbítero. Sobre otras atribuciones y prerrogativas del Obispo no existe uniformidad en los testimonios.

3) La potestad de confirmar se atribuye con frecuencia a los presbíteros con iguales derechos que a los Obispos. Otros se la niegan.

4) Si la distinción entre Obispos y presbíteros que todos reconocen es de derecho divino o de derecho eclesiástico no se puede deducir con precisión. En general los primeros documentos, cuando hablan o exaltan el sacerdocio, se refieren al sacerdocio pleno de los Obispos. Desde el siglo IV se inicia una corriente que sólo pretende ver en los Obispos una superioridad de derecho eclesiástico. En los siglos siguientes, teólogos y canonistas, continuarán debatiéndose sobre este delicado problema.

3. La opinión de la escolástica

Para evitar confusiones o malas interpretaciones quisiéramos advertir que en esta cuestión de las relaciones entre Obispos y presbíteros se pueden distinguir dos aspectos: 1.°) Diferencia o superioridad jerárquica; 2.°) Diferencia o superioridad sacramental.

Bajo el primer aspecto hoy ya está resuelta la cuestión y ha pasado a ser doctrina de fe, aunque no lo era para los escritores que estudiamos. Aun admitida la diferencia, queda por determinar si es de institución divina o es de derecho meramente eclesiástico.

Bajo el segundo aspecto es todavía discutida. En la edad media no negaban por lo común, la superioridad jerárquica, sino solamente la diferencia sacramental. Para nuestro objeto sólo nos interesa este segundo aspecto del problema.

1. La corriente se había iniciado bajo el nombre de San Jerónimo se va abriendo cauce a través de la última era patrística y principios de la Escolástica. De la era patrística sólo vamos a recordar a San Isidoro.

Isidoro de Sevilla es enciclopédico. Toma lo bueno donde lo encuentra. En esta cuestión transcribe casi literalmente—sin citar

autor—un fragmento de Pelagio. Seguramente creía que era de San Jerónimo. Su pensamiento es bastante claro y se puede entrever también en las Actas del Concilio de Sevilla (año 619) presidido por él.

¿Por qué está reservado al Obispo el ordenar? La respuesta nos trae el eco de textos antiguos:

> "Ac sola propter auctoritatem summo sacerdoti clericorum ordinatio et consecratio reservata est, ne a multis ecclesiae disciplina vindicata concordiam solveret, scandala generaret" (56).

Y después de citar los textos de San Pablo y los Hechos de los Apóstoles, prosigue:

> "De presbyteris omnino tacuit, quia eos in nomine episcoporum comprehendit. Secundus enim primo conjuctus gradus est, sicut et ad Philippenses de episcopis et diaconibus scribit, quum una civitas plures episcopos habere non possit" (57).

Y más claro todavía en sus Etimologías:

> "Unde et apud veteres idem *episcopi* et *presbyteri* fuerunt, quia illud nomen dignitatis est, hoc aetatis" (58).

Como se ve, San Isidoro se mueve en el mismo plano doctrinal de San Jerónimo y sus partidarios, pero sin atreverse a las afirmaciones audaces del Ermitaño de Belén. De sus escritos no se puede deducir gran cosa sobre las relaciones precisas entre el Episcopado y el presbiterado. Lo único que podemos decir es que, para corregir los abusos del Obispo de Córdoba, que había permitido a los simples sacerdotes el consagrar los altares y las iglesias, apela únicamente a los cánones eclesiásticos (59).

2. Por influencia de los Exégetas la idea de la no-sacramentalidad del Episcopado fué penetrando en la Edad Media hasta ha-

---

(56) PL 83, 787. Estas frases están tomadas del Ps. — Jerónimo.

(57) *De eccles offic.* lib. 27, c. 7; PL 83, 787-788. Compárese este texto de San Isidoro con el siguiente de Pelagio: "*Quaeritur cur de presbyteris nullam fecerit mentionem, sed etiam ipsos in episcoporum nomine comprehendit, quia secundus immo pene unus est gradus, sicut ad Philippenses episcopis et diaconis scribit, cum una civitas plures episcopos habere nos possit*" (In 1 Tim., 3, 8; PL 30, 922).

(58) *Etimol.* lib. 8, c. 12; PL 82, 292. Esta frase está tomada de San Jerónimo, espist. 69, 3; PL 22, 656.

(59) "Septimo examine relatum est nobis venerandissimum quemdam Agapium, Cordubensis urbis episcopum, frequenter presbyteris destinasse, qui ab-

cerse la más general. Los Exégetas sufren la influencia de San Jerónimo y del Ambrosiaster.

Landgraf agrupa así los comentarios de San Pablo, según las fuentes donde se inspiran:

> "Ps. — Primasio sigue a Pelagio, a quien copia casi literalmente. Sedulio Escoto, Claudio de Turín y Rábano Mauro repiten las palabras de San Jerónimo. Alcuino toma sus comentarios de San Jerónimo del Ambrosiaster. Haymón se inspira en el Ambrosiaster... Gilberto Porretano se contenta también con reproducir el famoso texto de la epístola de San Jerónimo a Evángelo" (60).

Así podíamos ir siguiendo la literatura exegética que ejerció gran influencia, sin duda, en los Teólogos, ya que la teología giraba en torno a la *sacra página.*

También entre los Canonistas penetraron estas ideas. Algunos textos de San Jerónimo lograron fijarse en los Cánones del Decreto de Graciano. En la *prima pars dist.* 95, et c. 5 se encuentra al texto del comentario de San Jerónimo a Tito 1: "*Presbyter idem est qui et episcopus ac sola consuetudine episcopi presbyteris presunt*" (61).

En la *dist.* 93, c. 23 se cita el comentario *ad Evangelum.* En la *dist.* 4, c. 40 llama "órdenes sagradas" al presbiterado y diaconado y da la razón: "*Hos siquidem sola primitiva legitur habuisse ecclesia*" (62).

Era natural que estas ideas sembradas en la magna obra del Maestro las aprovechasen sus comentadores. Baste citar como ejemplo este texto preciso de Ricardo Armacano, aunque pertenece a una época un poco avanzada:

> "Videtur quod episcopi in consecratione nihil de novo recipiant quoad potestatem sacramentalem, seu ordinis, et sic consequenter, quod nullus quantumcumque magnae dignitatis in regimine habet quidquam amplius de potestate ordinis, sive po-

---

sente pontifice, altaria erigerent, basilicas consecrarent... Nam, quamvis cum episcopis plurima illis ministeriorum communis sit dispensatio, quaedam novellis et ecclesiasticis regulis sibi prohibita noverint... Haec omnia illicita esse presbyteris, quia pontificatus apicem non habent, quem solis debere episcopis auctoritate canonum praecipitur" (MANSI, X, 559).

(60) Textos y citas de todos estos autores pueden verse en LANDGRAF, *Dogmengeschichte* III/2, pág. 281-283.

(61) AE. FRIEDBERG, *Corpus Iuris Canonici I,* Leipzig (1879), pág. 332.

(62) Ibid., pág. 227.

testate sacramentali, quam ille quem appellas simplicem sacerdotem" (63).

3. Respecto a los teólogos de esta época, lo que más nos llama la atención es que apenas tratan de esta cuestión. Los Summistas la solían pasar por alto, ya que a su juicio, los decretistas tratan de esta materia *"ultra quam satis est"* (64). Pedro de Poitiers, por ejemplo, escribe:

> "De quinto (sacramento), id est de ordine, nihil hic dicendum eo quod decretistis disputatio de his potius quam theologis deservit" (65).

En la imposibilidad de hacer un estudio detenido sobre esta época, sólo vamos a señalar los nombres más significativos que jalonan el avance histórico de la opinión de San Jerónimo.

La opinión general de los teólogos de este tiempo reduce la distinción entre Obispos y presbíteros a meras razones de conveniencia de la disciplina eclesiástica. El Obispo posee mayor dignidad, pero pertenece al mismo orden sacerdotal que el presbítero, así como el archidiácono y el diácono pertenecen al mismo orden, aunque el primero haya sido promovido a mayor dignidad. Sirva de muestra este interesante texto de un códice parisino, aunque pertenece a la literatura exegética:

> "Eiusdem ordinis sunt episcopi cum presbyteris, sed in eodem ordine ad maiorem dignitatem promoti sunt. Sicut archidiaconatus non est alius ordo a diaconatu, sed in eodem ordine est ad ampliorem dignitatem promotio, excellentiori dignitate, non ordine" (66).

Expresiones semejantes observamos en San Pedro Damiani, que concibe el episcopado, no como un orden nuevo, sino como una elevación o sublimación del mismo y único sacerdocio:

---

(63) Cit. por GILMANN, *op. cit.*, pág. 130, not. 1.

(64) "Sexto loco videndum est de sacramento ordinis, qui est Ecclesie VI sacramentum. Set ob reverentiam decretistis, qui de eo ultra, quam satis est, in prima decretorum parte pertractant, deferatur, et quia exinde a pueris theologis raro vel nunquam sollemniter disputatur, hunc tractatum cum silentio preterimus" (Cod. Vat. lat. 10754 fol. 43 v. — Citado por LANDGRAF en *Dogmengeschichte* III/2, pág. 289, not. 1).

(65) *Sent. lib. quinque.* Lib. 5, c. 14; PL 211, 1257.

(66) *Cod. Paris. Nat. lat.* 686, *fol.* 67 v. Cit. por LANDGRAF, *op. cit.*, pág. 283, not. 24.

"Ad instar donorum spiritus Sancti, septem nihilominus sunt ordines ecclesiasticae dignitatis: quod autem his omnibus gradibus adhuc et alii proferuntur, videlicet ut sunt patriarchae, archiepiscopi vel episcopi, ab his non tan novus ordo suscipi, quam in eodem ipsi sacerdotio videntur excellentius sublimari" (67).

Las razones que dan para no diferenciar estos dos órdenes son siempre las mismas. Las encontramos ya en el Ps. Jerónimo y las repetirán luego Pedro Lombardo, San Alberto Magno, Santo Tomás, y con él la mayoría de los teólogos: Como no puede haber ningún acto más excelente y eminente que el consagrar el cuerpo y la sangre de Cristo, no puede haber un grado de sacerdocio más excelente que el del presbítero, que por su ordenación posee tal grado (68).

Según estos principios, Hugo de San Víctor distingue también en el único grado sacerdotal dos dignidades: el presbiterado y el episcopado (69).

Pedro Lombardo, de capital importancia por su influencia en los demás teólogos, se inspira en Hugo de San Víctor y hace la misma distinción que él: el episcopado no es un orden, sino un oficio, una dignidad. Sus palabras no pueden ser más terminantes:

"Sunt et alia quaedam non ordinum, sed dignitatum vel officiorum nomina. Dignitatis simul et officii nomen est episcopus" (70).

Su pensamiento se esclarece, cuando nos lanza la frase inequívoca de que en la primitiva Iglesia no existía más que el presbiterado y el diaconado.

Por supuesto, no hace más que copiar a Hugo de San Víctor:

"Ecce de septem gradibus breviter elocuti, quid ad quemquam pertineat insinuavimus. Cumque omnes spirituales sicut et sacri, excellenter tamen canones duos tantum sacros ordines appellari censent, diaconatus et presbyteratus: quia hos solos primitiva

---

(67) Opuscul. *Gratissimus,* c. 15; PL 145, 904.

(68) "Nam cum sacerdos idcirco dicatur, quia sacrum det, hoc est, quia Deo sacrificium offerat, quid eminentius sacerdotio poterit inveniri...? Licet illi quibusdam privilegiis pro suo quisque ministerio specialiter potiantur, quia tamen id quod omnibus majus est, commune cum reliquis sacerdotibus habent, cum eis etiam et ipsi non immerito sacerdotii nomen tenent" (Ibid.).

(69) "Septimus (gradus) sacerdotum. Hic gradus dispares in eodem ordine habet dignitates. Nam post sacerdotes altiores sunt principes sacerdotum, id est, episcopi..." *(De sacram. christ. fidei,* lib. 2, p. 3, c. 5; PL 176, 423).

(70) *IV Sent.,* d. 24, c. 11; c. 11; PL 192, 904 (Según la edic. de Quaracchi, tom. II, c. 14, pág. 902).

Ecclesia legitur habuisse, et de his solis praeceptum Apostoli habemus" (71).

Esta doctrina, muy en boga entonces, la formula con frases claras y vigorosas San Alberto Magno, distinguiendo entre potestad de orden y de jurisdicción:

"Cum enim nullus possit esse actus excellentior, quam conficere corpus Christi, nullus potest esse ordo post sacerdotium: sed jurisdictionum officia sunt quae enumerat distincta super corpus mysticum, cui intendunt taliter officiati" (72).

También San Buenaventura se sitúa en el mismo plano adoptado por San Alberto: el episcopado no puede figurar entre las órdenes sacramentales, porque no confiere ningún poder nuevo sobre la Eucaristía. Será, por consiguiente, una dignidad, como la de Arcipreste, la de Patriarca o la de Soberano Pontífice (73).

El Doctor Franciscano se separa, sin duda, de San Alberto sobre la naturaleza del poder episcopal. San Alberto lo reducía a un poder de jurisdicción. San Buenaventura observa que confiere una cierta elevación, que permanece siempre con el carácter de orden, aun cuando le sea quitada toda jurisdicción:

"In episcopatu character novus non imprimitur, sed illi *aliqua eminentia* confertur, quae semper manet cum ipso charactere ordinis, ablata omni jurisdictione" (74).

Como sus predecesores, El Doctor Seráfico clasifica también el episcopado entre las dignidades u oficios, pero admite también el que sea una "ampliatio" de la potestad sacerdotal:

"Sed prout distinguitur contra sacerdotium, dicit *dignitatem* quandam vel officium ipsi annexum, et non est *proprie* nomen

---

(71) *IV Sent.*, d. 24, c. 9; PL 192, 904. — Edic. Quaracchi, tom II, pág. 901-902. Compárense las últimas cláusulas con este texto de Hugo de San Víctor: "Sacros autem ordines diaconatus et presbyteratus tantum apellandos censent (sacri canones), *quia hos solos primitiva legitur ecclesia habuisse et de his solis praeceptum habemus Apostoli*". *(De sacram. christ. fid.* lib. 2, p. 3, c. 13; PL 176, 430). — Otras veces copia literalmente a San Dámaso, a San Jerónimo o a San Isidoro de Sevilla, como puede apreciarse en todo este capítulo 9 de la dist. 24.

(72) *In IV Sent.*, d. 24, a. 39. Edic. Vives. Op. Omn. Vol. 30; *In lib. Sent.*, tomo 6, pág. 81.

(73) "Cum ordinis potestas principaliter sit ordinata ad dispensationem sacramentorum et maxime illius sacramenti nobilissimi, scilicet Corporis Domini... ultra sacerdotium non est gradus ordinis". *In IV Sent.*, d. 24, p. 2, q. 3. Conclus. Ed. Guaracchi, tom. IV, pág. 633.

(74) Ibíd.

ordinis, nec novus character imprimitur, nec nova potestas datur, sed potestas data ampliatur" (75).

Santo Tomás aprovechará varias de estas observacoines, sin seguir del todo a San Buenaventura.

4. Posición de Santo Tomás

A Santo Tomás hay que estudiarle en función de sus predecesores tanto o más como de sus comentadores. Porque en éste, como en otros tantos casos, se da el hecho curioso de que cada autor y cada época quieren atribuir su opinión favorita a Santo Tomás. Los comentadores antiguos suelen repetir literalmente las palabras del Doctor Angélico para demostrar que el episcopado no es sacramento, porque no añade ningún poder nuevo respecto al cuerpo real de Cristo, sino solamente respecto al cuerpo místico (76). Cuando, después del Concilio de Trento prevaleció la tesis de la sacramentalidad del episcopado, se empieza a ver que Santo Tomás no era ajeno a esta doctrina, sino al contrario, se la encuentra claramente enseñada en sus obras (77).

Los autores modernos se han ocupado con insistencia de este problema. Bien reciente es la polémica sostenida entre Mancini y Bonetti (78). Merecen también citarse los estudios de Ternus, Seiterich, Dolan, Journet, Bouëssé, Lécuyer, etc. (79).

Si fuésemos a examinar las conclusiones a que llegan estos autores, caeríamos en un laberinto de opiniones. Dolan, que dedica su disertación doctoral a estudiar esta cuestión en Santo Tomás y sus comentadores, saca la conclusión de que, según la mente del Aquinatense, el episcopado no es un orden sacramental. Seiterich, después de estudiar la opinión negativa, que atribuye a Santo Tomás, y la opinión contraria, trata de demostrar, que aun cuando el Doctor Angélico lo haya negado, de sus principios debidamente desarrollados se puede llegar a la conclusión de que el episcopado es un sacramento. Lécuyer sigue un camino distinto. Sostiene que Santo Tomás cambió

(75) Ibíd.

(76) Cfr. Santo Tomás *in IV Sent.*, d. 7, 3, 1, 3; d. 24, 3, 2, 2; *Supplem.*, 40, 5, 2.

(77) Cfr. F. Sylvius: *Comment. in Supplem. ad III partem D. Thomae Aquin.* q. 40, a. 5 (Douai, 1622). — Contenson, *Theologia mentis et cordis*, vol. 4, lib. 11, pág. 4, disset. 2, c. 1 (París, 1875).

(78) Bonetti: *Il potere di ordine extrasacramentale e la sua importanza nella teologia di San Tommaso*". "Div. Thom." (Piac.) 51 (1948) 136-145; Ibíd. (1949) 65-76; 375-381.

A. Mancini: *Il potere di ordine extrasacramentale*, "Div. Thom." (Piac.) 52 (1949) 49-64; 370-374.

(79) Cfr. Bibliografía citada al principio.

de opinión hacia el final de su vida y que en sus últimas producciones literarias defiende que el episcopado es un sacramento y que imprime carácter. Bouëssé, por el contrario, cree que Santo Tomás nunca cambió de opinión y que siempre afirmó de hecho, aunque no con palabras, que el episcopado es un sacramento, pero nunca ha afirmado que imprima carácter.

Esta diversidad de opiniones nos ha llevado a estudiar personalmente la cuestión con un poco más de detenimiento. Para no complicar la cuestión estudiaremos primeramente el pensamiento del Doctor Angélico sobre la sacramentalidad del episcopado y las relaciones entre el Obispo y el presbítero. En párrafo aparte estudiaremos lo que se refiere al carácter.

a) ¿Es el episcopado un sacramento, en opinión de Santo Tomás?

Yo creo que hay que distinguir dos épocas en el desarrollo del pensamiento del Santo: 1) La de sus años jóvenes de comentador del Maestro. 2) La de sus obras de madurez.

Hemos visto cómo los grandes teólogos de la Edad Media negaban casi en bloque que el episcopado fuese sacramento. Santo Tomás, joven Bachiller de París, no se podía sustraer a la influencia de sus maestros ni podía atreverse a una tesis contraria a la opinión común de los teólogos. Su posición en el Comentario a las Sentencias es francamente poco favorable a considerar el episcopado como sacramento. Su teología sacramentaria viene regulada por aquel gran principio de que todo sacramento se orienta hacia el sacramento del Cuerpo de Cristo y que todas las órdenes sacramentales deben tener relación directa a la Sgda. Eucaristía. Donde haya una potestad respecto a la Eucaristía, habrá un "ordo sacramentalis"; donde falte esta potestad, faltará también una condición necesaria para el sacramento del orden (80).

Lo extraño es que se encuentre una relación directa a la Eucaristía en todas las órdenes menores, incluso en el Ostiariado y el Lectorado, y no se encuentre en el Episcopado (81). Las explicaciones que da a este propósito Santo Tomás y siguen dando los autores modernos

---

(80) Et ideo distinctio ordinum est accipienda secundum relationem ad Eucharistiam, quia potestas ordinis aut est ad consecrationem Eucharistiae ipsius aut ad aliquod ministerium ordinatum ad hoc." *(Supplem.*, q. 37, 2; *IV Sent.*, d. 24, 2, 2). — "Sed ordines habent quod sint sacramenta ex relatione ad maximum sacramentorum; et ideo secundum hoc numerus ordinum accipi debet" *(IV Sent.*, d. 24, 2, 1, 2, 1).

(81) Ibíd., d. 24, 2, 1, 2.

que defienden esta tesis no pueden convencernos. Nos parece que se acepta como un axioma o un postulado una tesis muy discutible, y se buscan razones que la justifiquen, en lugar de examinar su enunciado. Congar advierte con razón que "la sistematización tomista del sacramento del orden por la idea de una relación al Cuerpo Real de Cristo, en sus aplicaciones, tiene algo de artificial: reconoce verdadero valor sacramental al subdiaconado, al acolitado, y se lo niega al episcopado" (82). Tales conclusiones nos hacen sospechar de las premisas o de la ilación.

Este principio de distinguir las órdenes por su relación a la Eucaristía es bello y seductor. Era muy propio del afán del Medioevo de reducir a un principio la diversidad de las cosas. Es un principio que no obliga, pero yo creo que se puede mantener, con tal de evitar las falsas conclusiones. En realidad, el episcopado confiere una potestad especial sobre la Eucaristía. ¿No dice una relación más directa e inmediata al sacramento de la Eucaristía el crear los ministros de este sacramento que el arrojar a los indignos del templo? San Ignacio de Antioquía llega a decir que es inválida la Eucaristía celebrada sin el Obispo (83). Y muchos autores modernos reconocen sin dificultad que es mayor la potestad del Obispo sobre la Eucaristía que la del simple sacerdote (84).

La dificultad para los teólogos medievales consiste en que no podían concebir mayor potestad ni más excelente que la de consagrar el pan y el vino. Aquí se agotan todas las posibilidades de la potestad sacerdotal. Quien posee este poder maravilloso, ya no puede recibir otro mayor, ni otro nuevo porque la consagración de la Eucaristía es el culmen, el fin de todos los sacramentos:

> "Omnia alia sacramenta ordinari videntur ad hoc sacramentum sicut ad finem. Manifestum est enim quod sacramentum ordinis ordinatur ad Eucaristiae consecrationem" (85).

Por tanto el episcopado no podrá ser sacramento.

Este principio se concreta a veces en una razón más inmediata, aunque no es sino una aplicación del mismo: El episcopado no es un sacramento, porque no imprime carácter.

---

(82) *Art. cit.*, pág. 109.

(83) *Ad Smyrnaeos*, 8. — Funk, I, 138. — *Padres Apostólicos* (B. A. C.), página 493.

(84) POHLE-GIERENS: "Die Weihgewalt ist mit Bezung aut die Eucharistie sogar grösser als die einfache Konserkrationsgewalt, da die eine die andere erst schafft und vermittelt." *(Lehrbuch der Dogmatik,* III, pág. 562). — CONGART, *art. cit.*, pág. 109. — BOULARAND, *art. cit.*, pág. 18.

(85) S. Th. 3, q. 65, 3; q. 73, 3; *IV Sent.*, d. 7, 1, 3.

En estos años jóvenes parece indudable que Santo Tomás concibe el carácter del orden solamente en cuanto dice relación a la Eucaristía (86).

El carácter ordena al hombre inmediatamente a Dios y la potestad episcopal le ordena al cuerpo místico (87). Pero ahora cabe preguntar: Orden sacramental y carácter, ¿son dos notas esenciales que se incluyen mutuamente? Por este tiempo, al menos, Santo Tomás así lo creía. Y esta convicción le llevará a negar que el episcopado sea un sacramento. Pero si el carácter no es de esencia del sacramento del orden, ¿no podrá ser que, aun negando con palabras que el episcopado sea un sacramento, de hechos afirme una realidad sacramental? Es posible, y así lo ha defendido recientemente Bouëssé (88).

Sin embargo, no podemos aceptar sin más esta opinión, porque en el Comentario a las Sentencias no habla nunca de la gracia sacramental del episcopado.

b) ¿Qué es, pues, el episcopado?

¿Un oficio? ¿Una dignidad? La respuesta es un poco difícil. Unas veces dice que es "*magis dignitas, quam ordo*" (89). En el opúsculo *De Perfectione vit. spirit.*, c. 21, in fine, sigue considerando el episcopado más bien como un grado dentro del orden que como un orden nuevo. Pero la respuesta más frecuente es la que nos da en el Comentario a las Sentencias. Al negar que el episcopado sea un *ordo sacramental,* no encontraba una palabra propia para expresar su pensamiento. Al fin prefiere retener la palabra *ordo,* usada por Dionisio, aunque dándole un sentido amplio.

La palabra *ordo,* nos dice, se puede entender de dos modos:

1) En cuanto es sacramento, y bajo este aspecto todo orden se ordena a la Eucaristía. En este sentido el episcopado no es orden.

2) En cuanto que es cierto oficio o cargo respecto a algunas acciones sagradas. "Et sic, cum episcopus habeat potestatem in actionibus hierarchicis respectu corporis mystici supra sacerdotem, episcopatus erit ordo" (90).

---

(86) "Ordo, prout est sacramentum, imprimens characterem specialiter ordinatur ad sacramentum Eucharistiae, in quo ipse Christus continetur." (*Supplem.*, 40, 5, 2; *IV Sent.*, d. 24, 3, 2, 2, 2). Cf. DOLAN, *op. cit.*, pág. 82; BONETTI, "Div. Thom." 51 (1948) 137.

(87) In promotione episcopi datur sibi potestas, quae perpetuo manet in eo, quamvis dici non possit caracter, quia per eam non ordinatur homo directe ad Deum, sed ad corpus Christi mysticum (*IV Sent.*, d. 25, 1, 2, 2.).

(88) *Art. cit.*, especialmente pág. 384-385.

(89) *De artic. fid. et sacram. eccles.*, in fine.

(90) *IV Sent.*, d. 24, 3, 2; *Supplem.*, 40, 5.

La terminología es un poco indecisa (91). Las acciones sagradas, en terminología tomista, pueden ser sacramentales o no.

No ignoraba Santo Tomás las dificultades de esta tesis. Se plantea maravillosamente la objeción:

> "In Ecclesia non est aliqua spiritualis potestas nisi ordinis vel iurisdictionis. Sed ea quae pertinent ad episcopalem potestatem non sunt iurisdictionis: alias possent committi non episcopo, quod falsum est. Ergo sunt potestatis ordinis. Ergo episcopus habet aliquem ordinem quem non habet sacerdos simplex. Et sic episcopatus est ordo" (92).

La respuesta no nos deja del todo satisfechos, porque remite a la distinción hecha en el cuerpo del artículo, con la cual desvirtúa la significación propia de la palabra *ordo*, tomándola en un sentido lato. Más adelante distinguirá satisfactoriamente la palabra *ordo* de la menos expresiva *officium* (93).

En concreto, pues, ¿por qué niega Santo Tomás por esta época que el episcopado sea un sacramento? Da dos razones:

1) Porque la Eucaristía es la norma de todos los sacramentos y el episcopado no se ordena al cuerpo real de Cristo, sino al Cuerpo Místico.

2) Porque el episcopado no imprime carácter, nota que considera esencial en el sacramento del orden.

c) ¿Cambió de opinión Santo Tomás?

Sobre esta cuestión tan debatida diremos:

1) Ya en el comentario de las sentencias hay en la teología tomista del episcopado perspectivas netamente sacramentales. Lo único que le impedía afirmar la sacramentalidad del episcopado eran las razones ya apuntadas, junto con el respeto a la opinión común y a una tradición que él creía legítima.

2) En el libro *De Perf. vit. spirit.*, en el que han creído ver algunos un cambio de opinión, creemos que expresa la misma doctrina que en el libro de las Sentencias, pero con una diferencia de matiz; En el comentario a las Sentencias resalta más la parte negativa de que el episcopado no es orden, en cuanto sacramento, admitiendo únicamente que se le puede llamar *ordo* en un sentido lato. En el opúsculo

---

(91) Cfr. BOUËSSÉ, *art. cit.*, pág. 371.

(92) *IV Sent.*, d. 24, 3, 2, qc. 2, obi. 3; *Supplem.*, 40, 5, obi. 3.

(93) Et propter hoc episcopatus est *ordo* in comparatione ad corpus mysticum, non autem plebanatus vel archidiaconatus, sed *officium* tantum. *(Quodl.,* III, 17, 5).

De perf. vit. spirit., prevalece la parte afirmativa de que el episcopado es verdadero *ordo* con relación al Cuerpo Místico, aunque no es un *ordo* nuevo con respecto a la Eucaristía. Es también muy significativo que hablando de la initerabilidad de la consagración episcopal la compare con las demás órdenes.

3) En los comentarios a las epístolas de San Pablo encontramos ya todos los elementos que se requieren para la verdadera noción de sacramento: un signo visible instituído por Cristo, que confiere gracia "*ex opere operato*". Lo único nuevo es que habla, aunque muy parcamente, de la gracia sacramental, aunque otros la interpretan de la gracia de estado:

> "Et haec impositio (manuum)—dice hablando de la ordenación de los Obispos—significat collationem gratiae, non quod ministri dent gratiam sed quod significant gratiam datam a Christo" (94).
>
> Más claramente en la 2.ª ad Tim., comentando las palabras de San Pablo "Admoneo te ut recipias gratiam Dei, quae est in te per impositionem manuum mearum", escribe:
>
> "A quo scilicet ordinatus erat episcopus. In qua manus impositione data est ei gratia spiritus Sancti" (95).
>
> En la Suma Teológica, al citar las palabras de 2 Tim., 1, 6: "*Resuscites gratiam Dei, quae est in te per impositionem manuum mearum*", aprueba la explicación de la Glosa, que interpreta esta gracia de la *gracia episcopal* (96).

En la *Suma contra Gentiles* y en la *Suma Teológica*, presenta también la potestad episcopal adornada de todas las cualidades sacramentales (97).

Podemos, por lo tanto, concluir que Santo Tomás llegó a reconocer en la consagración episcopal una gracia y una potestad sacramentales. Esto equivale a afirmar que el episcopado es un sacramento. Así se explica mejor la distinción de derecho divino que establece entre el Obispo y el presbítero.

d) *Qué clase de potestad confiere el episcopado*

En esto se nota en Santo Tomás un avance notable sobre sus predecesores, ampliando la distinción empleada por San Alberto Magno entre los poderes sobre el Cuerpo Eucarístico y el Cuerpo Místico de

(94) In I Timot., 4, 14, lect. 3.
(95) In II Timot., 1, 6, lect. 3.
(96) 2-2, q. 184, 5. Se refiere a la *Glossa Ordinaria* de ANSELMO DE LAON.
(97) Cfr. JOURNET, *art. cit.*, pág. 88; BOUËSSÉ, *art. cit.*, pág. 380.

Cristo, reconoce con relación al Cuerpo Místico una categoría nueva de poderes, distinta de la simple jurisdicción:

a) Lo más característico de la potestad episcopal es la potestad de régimen, potestad de príncipe de la Iglesia (98).

b) Pero se trata de una potestad espiritual mayor que la del sacerdote respecto a la administración de los sacramentos (99).

c) Esta potestad no es de simple jurisdicción sino que es verdadera potestad de orden (100).

d) Es inadmisible, por eso la consagración episcopal es irreiterable (101).

Tenemos, por consiguiente, que el episcopado confiere una verdadera potestad de orden, espiritual e inamovible, referente a la administración de los sacramentos. ¿Qué le falta para ser verdadero sacramento?

e) Relación entre Obispo y presbítero

Todavía nos queda por examinar cómo concibe Santo Tomás, la relación entre el Presbítero y el Obispo.

1) El Doctor Angélico no vacila en conceder al Obispo sobre el simple presbítero una potestad mayor respecto a los sacramentos, y una potestad espiritual de régimen sobre el Cuerpo Místico (102).

2) Esta potestad constituye al Obispo en un orden jerárquico superior (103).

3) La superioridad jerárquica del Obispo sobre el presbítero es de derecho divino. Esta afirmación tan contundente la encontramos en el opúsculo "*Contra impugnantes Dei Cultum et Religionem.*" La vamos a citar entera por su importancia:

> "Constat enim quod archiepiscopus non habeat immediatam jurisdictionem in illos qui sunt de dioecesi episcopi, nisi causa ad eum deferetur, sed episcopus habet immediatam jurisdictionem in parochianos sacerdotis, cum possit quemlibet coram se citare et excommunicare, quod archiepiscopus non potest in subditis episcoporum, ut dictum est; cuius ratio est, quia *potestas sacerdotis naturaliter et ex iure divino subditur potestate epi-*

(98) Manifestum est quod summa potestas regiminis fidelis ad episcopalem pertinet dignitatem *(Sum. C. Gent.*, IV, 76). — In regno Ecclesiae episcopus ungitur tanquam principaliter habens curam regiminis. *(De perf. vit. spirit.*, c. 24).

(99) *IV Sent.*, d. 24, 3, 2, 3, 3; *Supplem.*, 40, 6, 3.

(100) *De perf. vit. spirit.*, c. 24 in fine; *IV Sent.*, d. 24, 3, 2, 3; ibíd., ad 3. *Supplem.*, 40, 5, 3; 40, 6, 3.

(101) *IV Sent.*, d. 24, 3, 2, 2, 3; d. 25, 1, 2, 2. Cfr. *Sum. Theol.* 2-2, q. 39, 3; q. 88, 11, etc.

(102) *Cont. Gent.*, IV, 76; *Supplem.*, 40, 6, 3.

(103) *IV Sent.*, d. 24, 3, 2, 3, 3.

scopi, cum sit imperfecta respectu illius, ut Dionysius probat; sed episcopus subditur archiepiscopo solum ex ordinatione Ecclesiae, et ideo in quibus Ecclesia statuit episcopum archiepiscopi subjectum in illis tantum subjectus est ei. *Sacerdos autem qui ex iure divino episcopo subditur,* in omnibus est ei subiectus" (104).

4) Sobre la potestad del sacerdote para conferir el sacramento del orden y de la confirmación, Santo Tomás admite que puede un presbítero, con delegación del Papa, administrar la confirmación, pero de ningún modo puede conferir el sacerdocio. La razón es que el Papa tiene plena potestad en lo que se refiere al Cuerpo Místico de Cristo, pero no tiene mayor potestad que el simple presbítero en lo que se refiere a su cuerpo real. Por eso no puede delegar a un laico el celebrar la Eucaristía (105).

Dolan resume el pensamiento de Santo Tomás, sobre las relaciones entre Obispos y presbíteros en las siguientes conclusiones, que nosotros aceptamos como fiel interpretación del Angélico:

1) El presbítero, por lo que mira a su poder sacramental de consagrar la Eucaristía no está sujeto a nadie, sino sólo a Dios: "Quantum ad primum actus sacerdotis non pendet ab aliqua superiori potestate nisi divina" (106).

2) Por lo que mira al ejercicio lícito de su poder de consagrar y de perdonar los pecados, el presbítero está subordinado al Obispo.

3) El Obispo es superior al presbítero en aquellas acciones que dicen relación al Cuerpo Místico de Cristo.

4) El Obispo es superior al presbítero no sólo por lo que se refiere a su poder de jurisdicción, sino también por lo que mira a la potestad de orden.

5) La superioridad del Obispo sobre el presbítero no procede de una ley eclesiástica, sino de una ley divina (107).

f) ¿Imprime carácter el episcopado?

La teoría de Santo Tomás sobre el carácter la podemos considerar: A) En general; B) sobre el carácter sacramental del orden en particular.

(104) *Opusc. cit.*, c. 4, in fine.

(105) Non autem potest simplici sacerdoti committere promovere ad perfectionem quae respicit aliquo modo corpus Domini verum. Et ideo simplex sacerdos ex mandato Papae non potest conferre ordinem sacerdotii; quia ordines sacri habent actum supra corpus Domini verum vel supra materiam eius. (*IV Sent.*, d. 7, 3, 1, 3; d. 25, 1, 1, 3).

(106) Ibíd., d. 24, 3, 2, 1.

(107) DOLAN, *op. cit.*, pág. 26-27.

A) La ontología del carácter de los sacramentos en general la podemos resumir en los siguientes puntos esenciales:

1) El carácter es una potencia activa o pasiva en orden a la administración o a la recepción de los sacramentos. Rechaza el Aquinatense expresamente la posición de Alejandro de Hales, de San Buenaventura y de San Alberto Magno de que el carácter sea un hábito, por la sencilla razón de que los hábitos disponen al sujeto para el bien o para el mal, pero no se puede emplear para ambas cosas un mismo hábito (108).

2) Siendo el carácter una potencia, lo esencial del carácter no es disponer el alma para la gracia, sino hacer que el alma sea capaz de realizar el acto correspondiente del culto divino. Para ello necesitamos, naturalmente el auxilio de la gracia, que la Bondad Divina concede también a los que reciben el carácter (109).

3) El carácter es una potencia sobrenatural añadida al alma, distinta y diferente de las potencias naturales (110).

4) El carácter es una virtud instrumental que fluye del principio agente que es Dios (111).

5) El carácter no reside en la esencia del alma, sino en alguna de sus potencias, y como el carácter se ordena al culto divino, que consiste principalmente en la confesión de la fe (Protestatio fidei), y la fe es una virtud intelectual, el carácter habrá que situarlo en la parte intelectiva (112).

6) El carácter es indeleble, permanece incluso en la otra vida, y por lo mismo es irreiterable (113).

Estas son las notas que definen y determinan el carácter sacramental. Veamos su doctrina sobre el carácter del orden.

B) El carácter del orden es una potencia activa en orden a la administración de los sacramentos:

> "Ad agentes in sacramentis pertinet sacramentus ordinis: quia per hoc sacramentum deputantur homines ad sacramenta aliis tradenda" (114).

---

(108) *S. Th.*, 3, q. 63, 2. Sobre la teología tomista del carácter, Cfr. J. M. ALONSO: *Santo Tomás y el llamado "sacerdocio de los fieles"*, "XIII Sem. Esp. de Teol." (Madrid 1954), pág. 133 sig.

(109) *S. Th.*, 3, q. 63, 4, 1.

(110) Ibíd., q. 64, 1, 2.

(111) Ibíd., in corp.

(112) Ibíd., q. 63, 4; ibíd., ad 2 et ad 3.

(113) Ibíd., q. 63, 5, 3.

(114) Ibíd., q. 63, 6.

Es preciso insistir en esta noción, que también es de Sto. Tomás, y no mirar exclusivamente el carácter del orden con relación a la Eucaristía, o creer que únicamente lo que se refiere a la Eucaristía se ordena al culto divino. Todos los sacramentos se refieren al culto de Dios, y aunque se ordenen o relacionen con la Eucaristía, cada sacramento ofrece su propia modalidad glorificando a Dios y disponiendo al hombre para la gracia.

2) Todas las órdenes, incluso las menores, imprimen carácter, porque todas las órdenes versan sobre un acto que se refiere a la Eucaristía o a la dispensación de los sacramentos y le conceden cierta elevación sobre los demás fieles (115).

3) El episcopado no imprime carácter. Esta afirmación tan contundente la encontramos solamente en sus primeras obras (116).

4) Toda la plenitud del sacramento del orden se encuentra en el sacerdocio (117).

5) El carácter sacramental tiene su perfección y complemento en el sacerdocio, pero cada orden imprime un carácter distinto de las demás (118).

Hemos reunido en estos puntos las principales conclusiones y afirmaciones que se hallan diseminadas en las diversas obras de Santo Tomás.

Es preciso tener en cuenta que el concepto de carácter se fué perfeccionado en Sto. Tomás en el transcurso de los años. En la Sum. Teol. encontramos un nuevo elemento que da mucha mayor profundidad a la teología del carácter: el considerarlo como una participación del sacerdocio de Cristo. Esta idea, que apenas se encuentra esbozada en el Com. a las Sent., pasa a ser la idea central en la Sum. Teol. Y este concepto nos abre unas perspectivas mucho más anchas para la teología. Así como todas las acciones de Cristo eran sacerdotales, aun cuando no digan relación directa al sacrificio de la Cruz, así también, toda participación de la potestad de Cristo Sacerdote podrá ser carácter, si reúne las condiciones que éste exige, aun cuando no se ordene inmediatamente a la Eucaristía.

No siempre tienen en cuenta esta amplitud de criterio que Sto. Tomás revela en su última obra quienes consideran que el carácter sólo se debe entender de la potestad sobre el cuerpo Eucarístico de Cristo, y no de cualquier otra potestad sacramental. Journet ha escrito re-

(115) *IV Sent.*, d. 24, 1, 2, 2, 1; *Supplem.*, 35, 2.
(116) Ibíd., d. 25, 1, 2, 2; *Supplem.*, 40, 5, 2.
(117) Ibíd., d. 24, 2, 1, 1, 2.
(118) Ibíd., d. 24, 1, 2, 5.

cientemente: "El carácter sacramental del orden lo define siempre como el poder de administrar los sacramentos, en ninguna parte se restringe al poder de consagrar la Eucaristía" (119). Esta afirmación no es del todo exacta. Es cierto que no lo restringe al poder de consagrar la Eucaristía, pues todas las órdenes menores, según Sto. Tomás, imprimen carácter; sin embargo, no podemos negar que en el Comentario a las Sentencias lo relaciona con una potestad directa sobre la Eucaristía (120). Por el contrario, en la Suma Teológica, lo que más resalta como propio del carácter, es la potestad espiritual en orden a la administración de los sacramentos y al culto divino.

Por eso, si se admite que Sto. Tomás enseña en sus obras de madurez la sacramentalidad del episcopado, no vemos razón para atribuirle la opinión de que no imprime carácter. "*Ordo et character convertuntur*", en opinión de Sto. Tomás, si entendemos el "ordo" en sentido estricto (121). El estudio profundo y serio de Bouëssé adolece del defecto que va buscando en Sto. Tomás la confirmación de una tesis, que él cree más conforme con la realidad teológica. A nuestro juicio, la potestad episcopal reúne las condiciones que el Doctor Angélico requiere para que se obtenga un verdadero carácter: potestad espiritual respecto a los sacramentos, conferida por un sacramento, y por tanto, indeleble e irreiterable. ¿Por qué, pues, no la vamos a llamar carácter, si cumple todas las condiciones?

III

DOCTRINA DE LA IGLESIA

Sobre el ministro ordinario y extraordinario de la Confirmación y otras cuestiones disciplinares se han promulgado multitud de decretos recogidos en diversos capítulos por A. Mostaza Rodríguez (122).

---

(119) Art. cit., pág. 89.

(120) *IV Sent.*, d. 24, 2, 1, 2; *Supplem.*, 37, 2; 40, 5. Este punto lo prueba ampliamente BONETTI *(art. cit.*, pág. 137), como doctrina de Santo Tomás. Por lo que se refiere al *Coment. a las Sent.*, lo admitimos plenamente.

(121) Cfr. DOLAN, *op. cit.*, pág. 82 sig. — BILLOT afirma también que "Character et ordo convertuntur." *(De sacra.* vol. II, *thes.* XXXI, § 2, París (1922), página 213). De Sto. Tomás se podían citar varios textos, pero remitimos a los autores indicados. Baste recordar el pasaje en que afirma que el carácter entra en la definición del orden. *(Supplem.*, 34, 2, 2).

(122) AAS, 40 (1948) 5-7.

Sobre el sacramento del Orden abundan también las disposiciones permitiendo conferir a simples Sacerdotes las órdenes menores. El caso especial de las Ordenes Mayores lo trataremos después.

Respecto a la cuestión tan debatida en la Edad Media sobre la sacramentalidad del Episcopado, el magisterio Eclesiástico no se había pronunciado claramente por ninguna de las opiniones reinantes. Sin embargo, el Concilio de Trento favorece la tesis afirmativa. Con la publicación de la constitución apostólica "Sacramentum ordinis" (123), creemos que ya no puede quedar lugar a dudas sobre la mente de la Iglesia en esta cuestión. Pero ahora pretendemos considerar el problema en un aspecto más particular: ¿Qué enseña la Iglesia sobre la potestad de ordenar y confirmar del simple Sacerdote? ¿Qué nos dice acerca de la distinción y de las relaciones que median entre Episcopado y Presbiterado? Nos limitamos al Concilio de Trento y al Código de Derecho Canónico, que es donde se trata más expresamente esta materia.

1. El Concilio de Trento

a) Los textos

A primera vista el Concilio parece negar a los presbíteros toda potestad de confirmar y de ordenar. Las palabras no pueden ser más terminantes:

> "Proinde sancta Synodus declarat, praeter ceteros ecclesiasticos gradus episcopos, qui in Apostolorum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem pertinere... eosque presbyteris superiores esse, ac sacramentum confirmationis conferre, ministros Ecclesiae ordinare, atque alia pleraque peragere ipsos posse, quarum functionum potestatem reliqui inferioris ordinis nullam habent" (124).

Y lo mismo en el canon 7:

> "Si quis dixerit, episcopos non esse presbyteris superiores; vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi, vel eam quam habent illis esse cum presbyteris communem... A. S." (125).

---

(123) *El problema del ministro...*, I parte, c. 5, pág. 162 ss.; III parte, c. 3, pág. 315 ss.
(124) Sess. XXIII, c. 4; Denz. 960.
(125) Ibíd., Denz. 967.

No se expresa con menos decisión sobre la jerarquía:

> "Si quis dixerit, in Ecclesia catholica non esse hierarchiam, divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris, A. S." (126).

El concilio considera también el sacerdocio como el centro del sacramento del Orden. Las demás órdenes, mayores y menores, tienden a él como por grados:

> "Si quis dixerit, praeter sacerdotium non esse in Ecclesia catholica alios ordines, et maiores et minores, per quos, velut per gradus quosdam in sacerdotium tendatur: A. S." (127).

La simple lectura de estos documentos conciliares nos hacen ver que es de fe:

1) Que los Obispos son superiores a los presbíteros.

2) La jerarquía católica proviene de una ordenación divina. Por tanto la distinción entre clérigos y laicos es de derecho divino y de fe definida.

3) Aunque los Padres del Concilio han definido la institución de la jerarquía por ordenación divina, no está definido que los tres grados de la jerarquía sean de derecho divino.

4) Está igualmente definido que los presbíteros no pueden confirmar ni ordenar *ex officio*, y que no tienen los mismos poderes de orden que los Obispos.

5) Sin embargo, sabemos que los Padres se abstuvieron deliberadamente de pronunciarse sobre la superioridad por derecho divino de los Obispos sobre los simples sacerdotes. Esto lo veremos mejor al estudiar las Actas.

Para conciliar estos decretos con la práctica, al parecer contraria, de los presbíteros que confirmaban con delegación pontificia, no ignorada de los Padres conciliares, es preciso examinar cuidadosamente las Actas, y ver el alcance de estas decisiones.

b) Aclaración por las Actas

Dos veces se trató del Sacramento del Orden en el Concilio de Trento. La vez primera en los meses de diciembre-enero de 1551-1552; y la segunda en los meses de octubre-julio de 1662-1663. Las sesiones más importantes corresponden a esta segunda época. La vez primera

(126) Ibíd., can. 6, Denz. 966.
(127) Ibíd., can. 2, Denz. 962.

no se pudo llegar a conclusiones definitivas, ya que la guerra promovida por Mauricio de Sajonia interrumpió los trabajos conciliares.

Sin embargo, ya en 1552, el día 18 de enero, fué presentado a los Padres el borrador de los Cánones sobre el sacrificio de la Misa, y el día 19 del mismo mes se presentaron los cánones sobre el Sacramento del Orden. Uno de esos cánones rezaba así:

> "Si quis dixerit episcopos non esse *iure divino* institutos, nec presbyteris superiores, aut non habere ius ordinandi, vel id etiam presbyteris competere, A. S." (128).

Estos cánones no llegaron a ser examinados por los Padres, pero debemos notar la frase *iure divino,* que dió lugar a tantas discusiones.

Diez años más tarde, abierto de nuevo el Concilio, el 13 de octubre de 1562, fueron propuestos a los Padres los capítulos y los cánones del Sacramento del Orden.

Entre los puntos doctrinales se encuentran las siguientes declaraciones:

> "Quare S. Synodus declarat, praeter caeteras ecclesiasticas potestates, episcopos etiam ad hunc hierarchicum ordinem pertinere, qui non solum a presbyteris differunt, sed illis etiam superiores sunt, nam cum in apostolorum locum successerint, sacramentum confirmationis conferre, ministros ecclesiae ordinare, atque alia peragere ipsi possunt, quarum functionum potestatem, reliqui inferioris ordinis nullam habent".

Y el canon 7 reza:

> "Si quis dixerit episcopos non esse presbyteris superiores, vel non habere ius ordinandi... etc." (129).

Es curioso observar cómo se ha suprimido la cláusula *iure divino.* Al ser discutidos los puntos doctrinales y los cánones se manifestaron muy pronto las diversas tendencias.

a) Casi todos admiten la superioridad de los Obispos sobre los presbíteros, pero difieren en la explicación de esa superioridad.

b) Muchos quieren que se defina la institución divina del Episcopado y que los Obispos son *iure divino* superiores a los presbíteros.

---

(128) Can. 19. Cfr. Baisi, *Il ministro...,* pág. 58.

(129) Concil. Trident. Acta, (edit. Goerres.), tom. IX, pág. 39-41. En las notas siguientes citamos abreviadamente Acta, con el tomo y pág. correspondientes.

c) Otros sólo admiten una institución *mediate divina,* y aun admitiendo la superioridad por derecho divino, son contrarios a una definición de esta clase (130).

Los Obispos españoles, con el fogoso Obispo de Granada a la cabeza, D. Pedro Guerrero, quieren que se incluya en el canon la cláusula *iure divino.* Los Legados Pontificios y la mayor parte de los Obispos italianos se oponen, porque creen que con esto se mermaría la autoridad del Papa. En realidad, lo que se pretendía con esta cláusula no era propiamente declarar la superioridad de orden de los Obispos sobre los presbíteros, sino definir que la jurisdicción de los Obispos procedía inmediatamente de Dios, y no del Papa. Por eso los Legados se muestran tan reacios.

Pero el Arzobispo de Granada insiste: Si no se define que los Obispos son superiores a los sacerdotes por derecho divino, síguese que sólo lo son por derecho eclesiástico, y que por derecho divino son iguales. Por tanto los presbíteros podrán conferir las órdenes, incluso las Ordenes sagradas y el sacerdocio, y si lo atentan, las conferirán de hecho, pues se trata de un acto de orden, que no se puede invalidar (131).

A esto contesta (extra Congregationem) el Arzobispo de Rosano, más tarde Papa Urbano VII. En las Actas del Concilio, con fecha 20 de Octubre encontramos dos discursos suyos. En ellos hallamos indicadas las razones que con frecuencia se daban para no proceder a tal definición. Son las siguientes:

1) No se debe condenar, sino lo que se refiere a los errores protestantes. Si ellos no se han ocupado de esta materia, no hay por qué emitir una decisión conciliar (132).

2) A esta se junta otra razón más grave: muchos autores católicos siguiendo a San Jerónimo, han defendido que los Obispos sólo son superiores a los presbíteros por derecho eclesiástico. Al definir que los Obispos son superiores *iure divino,* al mismo tiempo que a los herejes, se condenaría a muchos teólogos y a casi todos los canonistas (133).

---

(130) *ACTA,* IX, 46 sig.

(131) "Et si episcopatus non est ordo, aut non est iuris divini episcopatum esse ordinem... Ergo si stemus in iure divino solo, secluso humano seu ecclesiastico, nulla et in nullo est superioritas, quare et presbyteri, si in hoc iure divino stemus, poterunt conferre ordines etiam sacros et sacerdotium, et si attentent, conferent, cum sit actus ordinis, qui nequit irritari." (ACTA, IX, 49).

(132) *ACTA,* IX, 4.

(133) Ibíd., pág. 53-59. "Et si Lutherus vel Calvinus... dixerint episcopos non esse "immediate instituos" iure divino (quod adhuc non legi): non pro-

3) Hay también otra razón política que blandían constantemente los Legados Pontificios y los Obispos italianos: si se define que los Obispos son instituídos inmediatamente por Cristo, se pasaría fácilmente a creer que reciben sus poderes inmediatamente de Dios, sin dependencia del Romano Pontífice. Tal definición, dado el estado de espíritu de aquellos tiempos, en que empezaban a surgir las Iglesias nacionales independientes por efecto de la Reforma, podría haber sido perniciosa (134).

4) Influía, además, el problema disciplinar de la residencia de los Obispos, que ligaban con esta cuestión dogmática.

Terminaron las discusiones de este día con la intervención del P. Laynez, General de los Jesuítas, el cual distingue en los Obispos una potestad civil y otra eclesiástica. Esta se subdivide en potestad de orden y de jurisdicción. La potestad de orden, procede inmediatamente de Dios. La de jurisdicción hay que distinguir: a Pedro y a los Apóstoles les fué dada inmediatamente de Dios, pero a los Obispos les viene dada mediante el Papa (135).

Como resultado de todas estas discusiones se presentó a los Padres el 3 de noviembre otro proyecto reformado de la doctrina y de los cánones en la siguiente forma:

> "Quoniam vero episcopi in Apostolorum locum successerunt et sacrum chrisma, conficere, ministros Ecclesiae ordinare, atque alia peragere ipsi possunt, quarum functionum potestatem nec ipsi presbyteri, nec reliqui inferiorum ordinum ullam habent, perspicue est et eos a presbyteris non solum diferre, sed illis etiam superiores esse" (136).

Y el canon 7:

> "Si quis dixerit non fuisse a Christo institutum, ut essent in Ecclesia catholica episcopi, ac eos cum in partem sollicitudinis a Pontifice Romano eius in terris Vicario, assumuntur, non esse veros et legitimos episcopos, presbyteris superiores, et eadem dignitate eademque potestate non potiri, quam ad haec usque tempora non obtinuerunt, A. S." (137).

Antes de presentar esta fórmula se habían preparado otras dos, en las cuales, a instancias del Arzobispo de Granada y de los españoles

pterea debemus cum duobus haereticis multos theologos et omnes iuris canonici professores... condemnare" (pág. 54).

(134) *ACTA*, IX, 54.
(135) Ibíd., pág. 94-101.
(136) Ibíd., pág. 106.
(137) Ibíd., pág. 107.

se incluía que los Obispos eran "*iure divino instituti*" y superiores a los presbíteros "*eodem iure*". Pero los Obispos italianos, más en número, exigieron que no se alterase el canon.

No obstante, en la congregación antedicha del 3 de noviembre vuelven a la carga el Arzobispo de Granada con otros españoles para que se incluya la cláusula *iure divino*. Se repiten las intervenciones en contra y el 5 de noviembre, en la Congregación general, el Cardenal Gonzaga, primer presidente del Concilio se vió obligado a dar las siguientes explicaciones:

> "Dicenda sunt a nobis quaedam pro declaratione veritatis, scilicet, cum aliqui petunt declarari episcopos constitutos esse *iure divino*, ea praecipue ratione, quod in hoc Concilio sub Iulio III decretum id fuerit, quod falsum est. Nam canon iste inter deputatos Patres discussus est, et canon formatus, sed nunquam inter Patres in congregatione generali de eo actum est. Quare cum hoc Concilium coactum sit, ut opiniones haereticorum damnentur, non videtur nobis de hac materia (quae inter catholicos controversa est) agatur, cum Concilium non posset omnes veritates declarare neque id expediat, quare nobis non videtur, ut haec materia proponatur, neque de ea agatur, ne aliqui S. Patres in utravis opiniones damnentur" (138)

Se siguen las discusiones con varios incidentes. Cuando el 27 de noviembre empieza su discurso el Obispo de Ciudad Rodrigo, D. Diego de Covarrubias: "A la cuestión propuesta por los Ilmos. Legados sobre si la institución y la superioridad de los Obispos es de *iure divino...*", sin dejarle concluir la frase, le replicó el Cardenal Simoneta que los Legados jamás habían propuesto tal cuestión (139). Lo mismo advierte el Cardenal Seripando. Entonces el Obispo Covarrubias se justifica diciendo, que por el mero hecho de declararse en el canon que los Obispos son superiores a los presbíteros, era preciso determinar "*quo iure fuerint instituti*", para examinar la verdad de esta proposición. A esto responde el Cardenal Seripando que tal cuestión era ajena a la intención de los Legados, los cuales no deseaban otra cosa que los Padres respondiesen si los Obispos eran o no superiores a los presbíteros apoyándose en algún Concilio o en los SS. Padres y prescindiendo de las demás cuestiones inútiles (140).

---

(138) Ibíd., pág. 140.
(139) Ibíd., pág. 177, not. 2.
(140) Ibíd. Allí se indican las fuentes de estas noticias que en las Actas apenas se insinúan. Cfr., además A. MOSTAZA, *op. cit.*, pág. 255.

Más trágico fué lo ocurrido con el Obispo de Guadix. Una vez más aboga por que se incluya la frase *"de iure divino"*, en el canon, porque un Obispo, añade, elegido según los cánones, sería Obispo, aún sin la aprobación del Papa, como ocurre actualmente con el Arzobispo de Salzburgo, que ordena, confirma y consagra a sus cuatro sufragáneos, sin licencia alguna del Pontífice (141).

A estas palabras, el Cardenal Simoneta, le amonesta:

> Reverendissime pater, advertat paternitas tua, quod ea quae facit Archiepiscopus Saltzburgensis facit auctoritate apostolica" (142).

Y otros empezaron a hacer ruido con los pies (obstrepere pedibus) y a gritar: *"Sit anathema, comburatur, haereticus est"* (143).

Se ve que los ánimos estaban ya demasiado acalorados y había un tanto de pasión y nacionalismo en las imprecaciones.

No podemos seguir relatando los incidentes de las discusiones. Para nuestro objeto es suficiente advertir, que para satisfacer a todos, el canon 6 que se había formulado:

> "Si quis dixerit in Ecclesia catholica non esse hierarchiam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris...

se modificó de este modo:

> "Si quis dixerit in Ecclesia catholica non esse hierachiam *divina ordinatione institutam,* quae consta... etc." (144).

La adición de esta cláusula, *"divina ordinatione institutam"*, suponía un triunfo nada despreciable.

Pero no se dieron por contentos los españoles, sobre todo el Obispo de Segovia y el Arzobispo de Granada. Les parecía una fórmula demasiado general y querían que se pusiera: *"hierarchiam institutam a Christo"* o *"episcopos institutos a Christo"* (145).

No se admitió este cambio, y el canon permaneció según la última modificación indicada, que agradó a todos, excepto a algunos españoles, quienes se opusieron a su definición hasta en la última congre-

(141) Ibíd., pág. 194.

(142) Ibíd., pág. 194.

(143) Ibíd., pág. 194. Véase también not. 3. Las palabras "*Sit anathema...*, etcétera, se hallan en la página 197, y las conocemos por la intervención del Cardenal de Lotaringia, quien aludiendo a estas escenas, afirma que tales expresiones son indignas de aquel lugar.

(144) *ACTA,* IX, 602, not. 1.

(145) Ibíd.

gación del 14 de julio, y sólo cedieron a instancias del Conde Luna y por la promesa que le hicieron los Legados de condenar a los que negasen que los Obispos no habían sido instituídos por Cristo (146).

Por fin el 15 de julio, en la Congregación general, se promulgó la doctrina católica sobre el Sacramento del Orden, tal como hoy la conocemos.

Los Padres dieron el *placet,* excepto el Obispo de Segovia, y los Obispos de Vich y Guadix, los cuales dijeron que sólo aceptaban el canon en vistas a la promesa de la futura declaración (147).

c) Alcance de la definición conciliar

De las Actas y del tenor de la redacción de los capítulos y cánones se deduce: que expresamente se evitó el definir nada sobre la superioridad *iure divino* de los Obispos sobre los presbíteros. Esta cuestión se rehuye.

Por lo mismo, si los Obispos tienen una potestad de jurisdicción superior a los presbíteros, podrá venirles de Dios o de la Iglesia.

Y si el Concilio proclama que poseen una potestad para confirmar y ordenar, de la cual carecen los simples sacerdotes, queda fuera del ámbito de la definición el determinar si esta potestad les conviene por derecho divino o por derecho eclesiástico. La mayor parte de los Padres y Teólogos de Trento juzgaban que los Obispos eran superiores a los presbíteros por derecho divino en cuanto a la potestad de orden. Sin embargo, es cierto que sobre todo esto nada intentaron definir.

A estas conclusiones han llegado cuantos han estudiado las Actas del Concilio. Podríamos citar Michel, Baisi, Lennerz, Journet (148).

El Dr. Mostaza, después de un atento estudio de las Actas, llega a la consiguiente conclusión:

> "Al declarar, pues, el Concilio que los Obispos pueden administrar el sacramento de la confirmación y ejercer otras muchas funciones para cuyo ministerio no tienen los presbíteros potestad alguna, y que esa potestad de confirmar no les es común con los presbíteros, no pretenden definir que éstos no tengan esa potestad *vi ordinis,* o que solamente los Obispos sean los ministros ordinarios ex necessitate sacramenti" (149).

---

(146) Ibíd., pág. 602, not. 1 y 622, not. 4.
(147) Ibíd.
(148) MICHEL en DTC, tom. IX, 1 col. 1361 sig.; BAISI, *op. cit.,* pág. 69; LENNERZ, *op. cit.,* n. 150, pág. 84; JOURNET aprueba las conclusiones de estos autores, *art. cit.,* pág. 35.
(149) *Op. cit.,* pág. 233.

Esta solución se puede extender al sacramento del orden. El Concilio no prejuzga la cuestión si un sacerdote puede conferir órdenes mayores con delegación pontificia. Sólo condena a los que afirman que los simples presbíteros pueden confirmar y ordenar lícitamente sin delegación alguna.

2. El Código

El derecho Canónico recoge la doctrina del Concilio de Trento, resumiéndola en ocasiones: "Por institución divina existen en la Iglesia clérigos distintos de los laicos, aunque no todos los clérigos sean de institución divina" (150).

En este canon nada se dice de la distinción jerárquica entre los mismos clérigos. Este punto se va precisando en cánones sucesivos: "No todos (los clérigos) son del mismo grado, sino que entre ellos hay jerarquía sagrada, en la cual unos están subordinados a otros" (151).

Con esto se reconoce también la jerarquía entre los clérigos. Qué grados comprende lo determina el párrafo siguiente: "Por institución divina la jerarquía comprende, en la línea del orden, Obispos, presbíteros y ministros; en la línea de la jurisdicción, Pontificado Supremo y Episcopado subordinado" (152).

Este canon es, en casi su totalidad, copia literal del canon 6.º de la sesión veintitrés del Concilio de Trento (153). Pero es importante el observar que se emplean aquí las palabras que se evitaron deliberadamente en el Concilio Tridentino: *Ex divina institutione.*

Pocas indicaciones más que merezcan interés encontramos en el Código. En el canon 109 se repite que la jerarquía eclesiástica "no depende del consentimiento del pueblo o de la potestad secular, sino que son constituídos en los grados de la potestad de orden por la Sagrada Ordenación".

En el canon 329 se toca otra cuestión delicada, pero se ha procurado evitar afirmaciones más explícitas que las de Trento: "Los Obispos son sucesores de los Apóstoles y por institución divina están colocados al frente de las Iglesias particulares, que gobiernan con potestad ordinaria bajo la autoridad ordinaria del Romano Pontífice" (154).

Tal es la doctrina expresada por el Código. Es importante advertir, como lo hace Journet (155), que el Código no habla de dos je-

(150) Can. 107.
(151) Can. 108, § 2.
(152) Ibíd., § 3.
(153) Denz. 966.
(154) Can. 239, § 1.
(155) *Art. cit.*, pág. 82.

rarquías, una de orden y otra de jurisdicción, sino de una sola jerarquía que comporta grados diversos, sea por razón del orden, sea por razón de la jurisdicción. En la línea de la jurisdicción comporta dos grados instituídos inmediatamente por Cristo, por consiguiente, de derecho divino: Pontificado Supremo y Episcopado subordinado al Romano Pontífice.

En la línea del orden la Jerarquía presenta tres grados: Obispos, presbíteros y ministros: ¿Debe entenderse que también aquí se trata de tres grados instituídos inmediatamente por Cristo? ¿Son estos tres grados de la Jerarquía de derecho divino? Esta parece ser la interpretación más obvia. El tenor del canon favorece esta interpretación. El Código podría significar aquí un avance sobre el Concilio de Trento, un avance de fórmulas y de doctrinas, ya que se elige la fórmula que entonces se rechazó por no tener intención de pronunciarse sobre esta cuestión.

IV

LA TESIS DE LA SACRAMENTALIDAD SE IMPONE

Casi dos siglos después del célebre decreto del 15 de julio de 1563 en el que el Concilio de Trento promulgaba la verdadera doctrina sobre el orden, el Papa Benedicto XIV bien informado de la cuestión, escribía:

> "Cum nemo prohibeat disceptare, num episcopatus sit ordo a presbyteratu distinctus, an character in episcopali consecratione impressus diferat vel potius sit ampliatio quaedam characteris in collatione presbyteralis ordinis impressi, itidemque an vetustioribus temporibus a diaconatu factus sit transitus ad episcopatum, ordine presbyterali non antea suscepto" (156).

Pero de entonces acá han rodado muchas generaciones. Nuevos descubrimientos, nuevas investigaciones, estudios más profundos sobre la naturaleza del sacerdocio y las nuevas determinaciones del magisterio eclesiástico han puesto cada día más en claro la sacramentalidad del episcopado.

2) Sabemos que la gran masa de los teólogos medievales defendía la tesis negativa. No faltaron, sin embargo, teólogos de nota que militaban por la sacramentalidad del episcopado.

(156) *Epistol. In postremo,* 20 Octob. 1756, § 17. — *Bullar.*, tom. 3.

En el siglo XII nos encontramos con una *Suma* de un tal maestro Simón, compuesta hacia el año 1160 (157), en la cual nos sorprende la seguridad y decisión con que se defiende la tesis afirmativa. Es un testimonio de extraordinario valor, por eso merece citarse íntegro:

> "Sicut autem septem sunt diversae beatitudines, octava est quae idem cum prima repromittit, sic septem sunt gradus quos diximus; octavus est pontificalis apex. Sicut enim ignis persecutionis, qui inter beatitudines octavo loco ponitur, premissas beatitudines probat et exornat, sic octavus gradus, id est pontificalis dignitas, omnes premissas ordines et instruit et consecrat. Pontificalem vero dignitatem etiam sacramentum esse nemo ambigat. Ultra hunc quicumque fuerit, id est sive archiepiscopi sive primatis sive etiam ipsius apostolici dignitatis, honor quidem esse poterit, sed sacramentum non erit" (158).

En contra de tantos teólogos que reducían el episcopado a una *dignitas,* a un *Officium* o a una *auctoritas,* aquí nos encontramos, quizá por primera vez, con una terminología clara y precisa, distinguiendo el episcopado como sacramento de otras dignidades, ya sea la de Arzobispo, Primado o Papa.

Guillermo de Auxerre y Guillermo de Auvergne, en el siglo XIII, y Duns Escoto en los primeros años del siglo XIV (159), no vacilan en afirmar que la preeminencia del orden episcopal es preeminencia de orden. Esta opinión logra penetrar en la Escuela Tomista, aunque no sean precisamente aquellos que más se distinguen por su tomismo, como Guillermo Durando de San Porciano y Pedro de la Palude (160).

Sin embargo, como luego veremos, en estos autores reviste una modalidad especial la explicación del carácter episcopal.

En el siglo XV y XVI se suman a esta tesis varios teólogos de nota. Baste recordar a Pedro Soto, Miguel de Medina y Gabriel Vázquez.

A partir del Concilio de Trento se puede decir que se fué haciendo ya opinión casi común, por eso no citamos autores.

---

(157) Cfr. H. WEISWEILER: *Maître Simon et son groupe,* "De sacramentis". — "Spicil. Sacr. Lovan." 17 (1937) 66.

(158) Citado por LANDGRAF, *Dogmengeschichte,* pág. 295, not. 39.

(159) GUILLERMO DE AUXERRE: *Summa aurea. lib.* 4, *tract.* 8, q. 1. — GUILLERMO de AUVERGNE: *De septem sacramentis. De sacram. ord.,* c. 13. — DUNS ESCOTO: *Report. paris.,* IV, d. 24, q. unica.

(160) DURANDO S. PORCIANO: *In IV Sent.,* d. 24, q. 6, a. 3. — PEDRO DE LA PALUDE: *In IV Sent.,* d. 24, q. 6, a. 3; q. 7, a. 4 ad 1.

3) Pero nunca han faltado adversarios de esta tesis hasta nuestros días. Podíamos jalonar esta corriente negativa con unos cuantos nombres muy significativos, como Gonet, Billuart, Billot, E. Hugon (162).

Los descubrimientos recientes parecían favorecer esta opinión, de suerte que ha reaparecido en varios autores contemporáneos. Los trabajos de Battiffol, de M. A. Boudhinhon y Baisi (163) se inspiran en esta tendencia. El mismo P. E. Hocedez, en vista de los documentos sobre el orden a que después nos referimos, cree muy comprometida la opinión de aquellos que en contra de Santo Tomás admiten que la consagración episcopal es un sacramento y confiere un nuevo carácter (164).

No intentamos ocuparnos de los argumentos que estos autores aducen a favor de su opinión. Creemos que será suficiente indicar los argumentos positivos que demuestran que el episcopado es un sacramento que no puede identificarse con el simple sacerdocio, pero antes de indicar estas pruebas, vamos a deslindar bien los campos y distinguir entre cosas ciertas y cosas disputables, entre doctrina dogmática y opiniones teológicas:

Es cierto: 1.° Que el Obispo tiene jurisdicción superior, y que existe un episcopado monárquico. Es esta una tesis eclesióloga que no admite réplica.

2.° Solo el Obispo, no el simple presbítero, puede ordenar y confirmar *vi muneris, ex officio*. Por tanto se le reconoce un rango superior en la jerarquía eclesiástica, un "*ordo superior*".

3.° Respecto a la sacramentalidad, es un dogma de fe que el episcopado tomado cumulativamente con el sacerdocio, es un sacramento (165).

La cuestión es la siguiente: ¿Es la consagración episcopal, en cuanto distinta de la ordenación del presbítero, un Sacramento? ¿Imprime un carácter nuevo? Esto es lo discutible. Nosotros admitimos y defendemos que la consagración episcopal es sacramento.

Pruebas. — Hace notar Bouëssé que todos los que afirman la sacramentalidad del episcopado presentan las mismas pruebas e incluso

(162) GONET: *Clypeus theol. thom. De ordine, disput.* 4, a. 2; BILLUART: *Curs. Theol. De ordine, dissert.* 4, a. 2; BILLOT: *De Ecclesiae sacram. De ordine, thes.* 31, § 2; HUGON: *Tract. Dogmat.*, tom. V (París 1924), pág. 528. Cfr. "Rev. Thom." 29 (1924) 481-493.

(163) P. BATTIFFOL: *Etudes d'histoire et théologie positive. La hierarchie primitive,* París (1920) 225-280; M. A. BOUDHINHON: *L'ordination au sous-diaconat et au diaconat faite par un simple prete,* "Le canoniste contempor". (1901) 257-272; 321-335; 384-400; (1902) 705-707; C. BAISI, *Il ministro straordinario...*

(164) *Une découverte théologique,* "Nouv. Rev. Theol". 51 (1924) 332-340.

(165) Cfr. Denz. 960-963.

con mucha frecuencia se copian los argumentos al pie de la letra. Las pruebas son las de toda tesis teológica: Escritura, tradición patrística y litúrgica, razón teológica (166). No se menciona aquí la prueba más fuerte que es el magisterio eclesiástico. Seguiremos este mismo orden.

I. — Por lo que se refiere a la *Sagrada Escritura* debemos confesar que no existe ningún argumento apodíctico. Se suelen citar a favor de nuestra tesis los textos de II Tim., 1, 7; I Timot., 4, 14; Act., 20, 28.

Admitimos como más probable que la imposición de manos de que nos habla San Pablo se refiere a la consagración episcopal. El Concilio de Trento no ha definido que estos textos se refieran a un rito sacramental, pero nos sugiere esta idea el hecho de citar estos textos para probar que el Orden es uno de los siete sacramentos (167).

Aunque el texto sagrado no afirma que se trata de una consagración episcopal, las funciones que San Pablo le atribuye son la mejor prueba de ello.

La obligación que le impone es la de predicar el Evangelio, regir las Iglesias, elegir a los Obispos y diáconos, imponerles las manos (ordenar).

Esto significa que San Pablo declina en su fiel discípulo aquel poder que él mismo había asumido y ejercía en sus correrías apostólicas.

Varios escritores antiguos así lo han entendido. Citaremos únicamente a San Epifanio, San Juan Crisóstomo y Teodoreto (168).

Este argumento de la Sgda. Escritura se puede presentar en otra forma en unión con el Concilio de Trento.

La mayor parte de los testimonios escriturarios que poseemos para probar que el Orden es un sacramento se refieren a la ordenación episcopal. Por tanto, o no se puede probar por la Escritura que el Orden es un sacramento, o esto debe entenderse en primer lugar del episcopado. Así el Concilio de Trento, cuando quiere demostrar la sacramentalidad del orden, se apoya en los textos citados de San Pablo:

> "Cum Scripturae testimonio, apostolica traditione et Patrum unanimi consensu perspicuum sit, per sacram ordinationem, quae verbis et signis exterioribus perficitur, gratiam conferri: *dubitare nemo debet, ordinem esse vere et proprie unum ex septem sanctae Ecclesiae sacramentis. Inquit enim Apostolus: "Admoneo*

(166) *Art. cit.*, pág. 242.

(167) Denz. 959-960.

(168) EPIFANIO: *Pan.* haer. 75, 5; PG 42, 505. — J. CRISÓSTOMO: *In Phil.*, 1, 1, *hom.*, 1; *In I Timot.*, 4, 14, *homil.*, 13, 1. PG 62, 183, 565. — TEODORETO: *In I Timot.*, 3, 1. PG 82, 804.

te, ut resuscites gratiam Dei, quae est in te per impositionem manuum mearum. Non enim dedit nobis Deus spiritum timoris, sed virtutis et dilectionis et sobrietatis" (168 bis).

No ignoramos que este argumento puede tener sus fallos (169), pero creemos que tampoco carece de fuerza probativa.

II. — Los documentos de la *Tradición* nos son conocidos ya en gran parte. Hay una corriente notable que tiende a negar la diferencia sacramental entre Obispos y presbíteros. Pero existe igualmente, sobre todo en los primeros escritores, la tendencia a considerar la consagración del Obispo como un rito sacramental. Sin que lo digan expresamente, se deduce de sus palabras.

Para los escritores antiguos, si existe algún orden sacramental, éste será del Obispo, llamado generalmente "sacerdos", "pontifex", "summus sacerdos" (170).

III. — La *Liturgia*, que viene a completar la tradición patrística, nos suministra un argumento más a favor de nuestra tesis. Basta considerar la consagración episcopal comparándola con la ordenación del Diácono y del presbítero para advertir que las tres presentan la misma estructura litúrgica.

Como advierte Martimort, el orden se presenta en todas las liturgias antiguas como un sacramento tripartito. Las tres ordenaciones son simétricas, se corresponden perfectamente con la imposición de manos y un prefacio eucarístico, invocando la venida del Espíritu Santo. No se puede atribuir el carácter sacramental a una de estas ordenaciones sin afirmarlo de las tres, ni negarlo a una sin que se niegue a las tres" (171).

Esta conclusión viene también confirmada por la historia. La fórmula más antigua que conocemos de la ordenación de simples presbíteros es exactamente lo mismo que la fórmula de la consagración episcopal, con la única diferencia de que en la ordenación episcopal se mencionaba el título, se entronizaba sobre la cátedra, y no se hacía la imposición de manos del *presbyterium* (172).

(168 bis) Denz. 959.

(169) Cfr. BOUËSSÉ, *art. cit.*, pág. 243 sig.

(170) Cfr. TIXERONT, *op. cit.*, pág. 58. — LENNERZ: "Primis temporibus sacerdos simpliciter fere semper significat episcopum". *De sacram. ordin.*, n. 179, página 107.

(171) *De l'Evêque*, "La Clarté-Dieu." XIX, París, 1946.

(172) Cfr. HIP. ROM. *Traditio Apostolica*, edic. Botte pág. 26-30 (Source chrét. n.º 11). — TIXERONT, *op. cit.*, pág. 117.

Pero los liturgistas convienen en que la fórmula más antigua, la que sirvió de modelo a las demás fué, sin duda, la consagración episcopal. Todos los documentos litúrgicos conocidos, tanto antiguos como modernos, ya pertenezcan al Oriente o al Occidente consideran la consagración episcopal como más solemne, más rica en gracias y poderes conferidos que la ordenación sacerdotal, ¿cómo, pues, negarle el carácter sacramental, si se concede a la ordenación de presbítero? (173).

El valor de los textos, de las prácticas y de los ritos litúrgicos es muy diverso, según el objeto de que se trate, la evolución que haya seguido, la extensión, duración y universalidad de las prácticas. En este caso creemos que es de suma autoridad, por tratarse de una práctica universal, a partir de los primeros tiempos y extendida por toda la Iglesia. No hay aquí apasionamiento polémico, juicio personal, costumbres locales. Aquí todo es serenidad, objetividad, tradición, universalidad.

IV. *Los datos de la Historia.* — En apoyo de esta tesis vienen también los datos de la historia a proporcionarnos un argumento nada despreciable.

La actual disciplina de la Iglesia prescribe, entre otras condiciones, que para ser consagrado Obispo deben precedcr cinco años de presbítero (174). Es evidente que estas disposiciones sólo miran a la conveniencia o licitud.

Entre los autores de la Edad Media se proponía la cuestión de las ordenaciones "*per saltum*". Si un seglar, sin las órdenes menores fuese ordenado de sacerdote, la ordenación sería válida, según la opinión común de los teólogos.

Pero si un seglar, o un diácono fuesen consagrados Obispos, ¿qué sucedería? ¿Quedarían válidamente consagrados con todos los poderes sacerdotales, o sería inválida la ordenación?

Los Escolásticos, con Santo Tomás, se declaran en su mayoría por la nulidad de tal consagración (175).

---

(173) Véase cómo expone el mismo argumento BELARMINO en su obra "*De Controver. christ. fid., De sacram. ordin.* c. 5: "Denique mirabile est, quod velint aliqui ad officium diaconi et subdiaconi requiri novam gratiam, et ideo illas ordinationes esse sacramenta; et officium episcopi, quod est sine ulla comparatione difficilius et excellentius, nolint gratiam requiri... In nulla enim ordinatione adhibetur tanta solemnitas, quanta in ordinatione episcopi; ibi est impositio manus, ibi unctio, ibi plurima alia; non est autem credibile tot sacramentalia instituta, ubi nullum sit sacramentum", (Edic. Vives, tom. 5, página 27).

(174) Can. 131, § 1, 3.°.

(175) *IV Sent.*, d. 24, 3, 2, 2; d. 25, 1, 2, 2; *Supplem.*, 40, 5. Así casi todos los

La razón es obvia en su teorética. Negando a la consagración episcopal su carácter sacramental y considerando al episcopado a lo sumo como una extensión o perfeccionamiento del carácter sacerdotal, es evidente que no se puede extender ni perfeccionar lo que no existe.

Pero no todos suscribían estas opiniones. Otros teólogos lanzan sin miedo la afirmación de que puede ser un sujeto ordenado de Obispo sin poseer antes el sacerdocio, en cuyo caso recibiría igualmente la plenitud de los poderes sacerdotales (176).

La historia se ha encargado de rebatir los falsos apriorismos de muchos Escolásticos, enseñándonos cómo muchos Obispos, sobre todo muchos Papas han escalado la cima del sacerdocio sin pasar por el grado de presbíteros. Bien conocido es el caso de San Ambrosio, San Fabián, Papa, era laico, al ascender al solio pontificio; San Silverio era subdiácono, San León Magno y San Gregorio Magno eran diáconos. M. Andrieu da la cifra impresionante de más de 30 Romanos Pontífices que en el espacio de tiempo que va desde el final del siglo II al siglo IX, ciñeron la tiara pontificia, siendo solamente diáconos (177).

Estos datos nos deben hacen reflexionar. Demuestran evidentemente que el episcopado es un sacramento. Si no se puede negar el carácter sacramental en estos casos, ¿con qué derecho se va a negar en los demás? ¿No es la misma consagración, los mismos ritos, las mismas fórmulas? La consagración episcopal no cambia de significado ni de proceder, según el estado o el orden del sujeto, que la recibe. Si le concedemos la eficacia sacramental en algunos casos, debe otorgársela en todos. Si, independientemente de la ordenación sacerdotal, es un sacramento, imprime carácter, y confiere todos los poderes sacerdotales y todas las gracias propias del sacramento del Orden, además de la potestad propia episcopal, debemos reconocer que el episcopado es un sacramento que contiene en sí la plenitud del sacerdocio. Queda por determinar en qué relación están episcopado y presbiterado.

V. *Razón teológica.* — a) Ya Belarmino hace notar que si se niega la sacramentalidad del episcopado, sería difícil probar por la Escritura y por la tradición que el presbiterado es sacramento, ya que casi todos los testimonios que poseemos de la antigüedad se refieren al episcopado (178).

Escolásticos: D. Soto, Vázquez, Billuart, Gonet, Salmanticensis, Pedro de la Palude, etc. Citas de estos autores pueden verse en Dolan, *op. cit.*, cap. 4, página 101 sig.

(176) Cfr. Belarmino, *De sacram. ordin.*, lib. 1, cap. 5.

(177) M. Andrieu: *La carriére eclesiastique...*, págs. 92-97. De los casos allí citados muchos son ciertos, otros muy probables.

(178) Cfr. Belarmino: *De sacram. ordin.*, lib. 1, c. 5.

b) En la consagración episcopal se cumple todas las condiciones requeridas para el concepto de sacramento: rito sensible, gracia *ex opere operato,* potestad espiritual inamisible e indeleble. Por esta causa y por el favor que le dispensa el sentir de la Iglesia hoy día, todos tienen que afirmar la sacramentalidad del episcopado. Pero en la explicación se desvirtúa totalmente esta afirmación (179).

c) Cuando se dice que el episcopado es sacramento, pero no distinto del sacerdocio, se usa de un equívoco. Sabemos que el Concilio de Trento usa esta palabra "sacerdocium" en sentido pleno para designar el orden episcopal y el presbiterado. Lo mismo ocurre en el Pontifical Romano (180). Antiguamente sólo los Obispos eran llamados sacerdotes (181).

Decir, pues, que el episcopado no es un sacramento distinto del sacerdocio, entendiendo el sacerdocio en sentido pleno, es una tautología, o más que tautología es una anfibología.

Así mismo, afirmar que el episcopado es sacramento, pero únicamente en cuanto se identifique con el sacerdocio es negarle la sacramentalidad. Si el episcopado no tiene una sacramentalidad propia, diferente, en parte al menos, de la del presbítero, esto significa que en el cien por ciento de las consagraciones episcopales de nuestros días no se da ningún sacramento, y por consiguiente todos los Obispos actuales no tienen sacramentalmente nada superior a los simples sacerdotes, y por lo mismo los Obispos consagrantes dicen en vano la fórmula: "*Accipe spiritum Sanctum*" (182).

---

(179) DIEKAMP, por ejemplo, establece las siguientes proposiciones: "*Episcopatus et presbyteratus sunt ordines sacramentales.* Sentencia certa". — "*Ordo episcopalis ab ordine sacerdotali adaequate non distinguitur, i. e. non ita, sicut ceteri ordines inter se distinguuntur.* Sententia probabilior." No censuramos la formulación de estas proposiciones, pero sí las pruebas, que contienen varias inexactitudes y vienen a negar lo que en la proposición se afirma. Repitiendo las palabras de Sto. Tomás en el Coment. a las Sentencias, recogidas en el *Supplementum,* DIEKAMP sólo admite que el episcopado es *ordo* "in sensu latiori, inquantum potestatem spiritualem in *corpus Christi mysticum* confert, quam presbyter non habet." Antes había afirmado que es un orden sacramental. Ahora lo niega, pues sólo considera al episcopado como *ordo* en sentido lato. Antes consideraba el episcopado en cuanto incluye el presbiterado, y ahora lo considera en lo que tiene de propio y específico; pero, como indicamos en el texto, esto equivale a negar la verdadera sacramentalidad del episcopado. (DIEKAMP, *Theol. Dogmat. Man.,* vers. lat. París, 1946, vol. IV, pág. 406-410).

(180) "Propitiare, Domine, supplicationibus nostris, et inclinato super hunc famulum tuum cornu *gratiae sacerdotalis benedictionis* tuae in eum infunde virtutem". — "Huic famulo tuo, quem ad summum *sacerdotii* ministerium elegisti..." (Prefacio).

(181) Cfr. not. 170.

(182) Cfr. Denz. 964.

¿No es esto una negación bien explícita de la sacramentalidad del Episcopado? Pues no faltan quienes defiendan tales lindezas (183).

VI. *Magisterio eclesiástico.* — Hasta Pío XII el Magisterio de la Iglesia no había sido demasiado explícito sobre esta cuestión. Ya sabemos qué razones movieron a los Padres del Concilio de Trento a no decidir sobre aquellas cuestiones disputadas solamente entre los católicos. No obstante, la redacción definitiva de los cap. III y IV de la doctrina del Orden, así como los cánones 3, 4 y 6 son ciertamente favorables a la sacramentalidad de la ordenación episcopal. El Concilio establece que existe una jerarquía por divina ordenación. Esa jerarquía, que los Padres entendían principalmente de Orden, consta de Obispos en primer término. Si el Orden es un sacramento, el episcopado deberá participar de esa sacramentalidad.

Todavía otra indicación. El Concilio enseña que la ordenación sagrada es un sacramento instituído por Jesucristo (184) y anatematiza a quien se atreva a afirmar que la ordenación no da al Espíritu Santo, o que los Obispos pronuncian en vano la fórmula "*Recibid el E. Santo*", porque, siendo el Orden un sacramento, debe conferir gracia y donar al Espíritu Santo.

Ahora bien, ¿en qué ordenación se pronuncian estas palabras citadas por el Concilio? En la ordenación del diácono y del presbítero, y en la consagración del Obispo, en la que el consagrante y los dos asistentes las pronuncian imponiendo las manos sobre la cabeza del elegido. Parece, pues, más conforme con el Concilio el pensar que el episcopado es un sacramento (185).

---

(183) Cfr. not. 179 sobre Diekamp. Cfr. E. HUGON, *Tract. Dogmat.* V, (París, 1924), pág. 526; 528-529. — Entre los antiguos: Durando de San Porciano, Pedro de Palude, Vázquez, etc.

(184) Denz. 963.

(185) Billot usa el siguiente argumento para probar que el diaconado es sacramento: "Quod ordinatio diaconi est vere sacramentalis, et imprimit characterem. — Haec veritas aperte colligitur ex Tridentino, Sess. XXIII, can. 6, ubi definitur esse in Ecclesia hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat *episcopis, presbyteris et ministris.* Per ministros autem, sin minus exclusive, at certe principaliter designari diaconos indubium est... *Certum igitur de fide sit,* diaconatum participare hierachiam a Christo in Ecclesia positam. Sed hierarchia ista in abstracto nihil aliud est quam Ordinis sacramentum, ut ex dictis in antecedentibus constat. Ergo diaconatus est participatio huius sacramenti, ac per hoc necesse est ut ritus exterior quo confertur *vere sacramentalis existat, imprimatque characterem...* Et confirmatur etiam, quia diacono in sua ordinatione dicitur: *Accipe Spiritum Sanctum,* quod non frustra ab episcopis dici, cum ordines conferunt, can. 4 idem asseruit Tridentinum", *(De Eccles. sacram., Thes.* XXIX, § 2, Romae, 1922, pág. 286-287. El segundo y tercer subrayado es nuestro). Es extraño que quien emplea esta argumentación para el

Por otra parte, aunque algunos Padres eran de opinión contraria, en casi su totalidad sostenían que el Obispo recibía inmediatamente de Dios la Potestad de orden. La Discusión versaba respecto a la potestad de jurisdicción.

La cuestión, en el terreno dogmático, podemos decir que ha quedado resuelta con la Constitución Apostólica "*Sacramentum Ordinis*" del 30 de noviembre de 1947 (186). Es un documento de suma importancia. Haciendo uso de su autoridad suprema, S. Santidad determina la materia y la forma de las "sagradas Ordenes del Diaconado, Presbiterado y Episcopado".

Evidentemente, en toda la constitución se equiparan totalmente en cuanto a los efectos sacramentales.

Empieza la Constitución con una definición del sacramento del Orden:

> "Sacramentum Ordinis a Christo Domino institutum, quo traditur spiritualis potestas et confertur gratia ad rite obeunda munia ecclesiastica..." (187).

Todos los sacramentos de la Nueva Ley deben significar la gracia que causan y causar la gracia que significan. Y a continuación señala cómo estos efectos en todo tiempo se han atribuído al Diaconado, Presbiterado y Episcopado:

> "Iam vero, qui sacra Diaconatus, presbyteratus et Episcopatus Ordinatione produci ideoque significare debent, potestas scilicet et gratia, in omnibus Ecclesiae universalis diversorum temporum et regionum ritibus sufficienter significati inveniuntur manuum impositione et verbis eam determinantibus" (188).

Es evidente que el Papa enseña aquí que la ordenación es un sacramento no solamente en el caso del diaconado, sino también del episcopado.

Con razón Michel califica esta doctrina de "católica" (189). "Certissima" la llamó Belarmino. Y Vázquez y Medina creen que está en peligro de herejía quien defienda lo contrario (190).

---

diaconado no le reconozca igual fuerza y valor respecto al episcopado. ¿No se puede argüir *a pari*, y aún *a fortiori* para el episcopado?

(186) AAS, 40 (1848) 5-7.

(187) Ibíd., n. 1, pág. 5.

(188) Ibíd., n. 3, pág 6.

(189) MICHEL, "L'Ami du Clergé" 27 (1948) 346.

(190) BELARMINO: *De sacram. ordin.* lib. 1, c. 5; VÁZQUEZ: *De sacram. ordinatione, disput.* 240, c. 4; PEDRO SOTO la considera como doctrina de fe: "Certa fide admittenda", (De ordine, 1, 4).

V

RELACION ENTRE EL CARACTER SACERDOTAL Y EPISCOPAL

Damos por supuesto que el episcopado es sacramento. Pero con esto sólo hemos dado un paso previo para la solución del problema. Nos salen al paso nuevas cuestiones y más difíciles: ¿Imprime carácter el episcopado? ¿Qué clase de carácter? ¿Es una perfección, una extensión, o un complemento del carácter sacerdotal? ¿Es, por el contrario, un carácter nuevo distinto del presbiterado?

Estas cuestiones son una verdadera "*crux theologorum*". Muchos se han esforzado en resolver este problema sin llegar a una solución plenamente satisfactoria. Siempre nos queda un poco de intranquilidad ante cualquiera de las posiciones adoptadas. Aquí es donde sentimos en toda su tremenda verdad la frase de Melchor Cano: "*Theologus, vir impossibilis.*" El hombre es impotente ante los misterios de la Teología.

Nosotros vamos a indicar primero las razones que nos mueven a admitir que el episcopado imprime carácter; en seguida trataremos de estudiar el carácter episcopal en relación con el simplemente sacerdotal.

1. Razones a favor del carácter episcopal

1. En la ordenación episcopal se cumplen las condiciones requeridas para el carácter. El carácter se puede definir de diversos modos:

a) Un signo sagrado indeleble impreso en el alma, por el cual se distinguen los que reciben el sacramento de los demás fieles.

b) Una potestad espiritual inamovible respecto a los sacramentos.

c) Una participación o configuración con el sacerdocio de Cristo.

En la consagración episcopal encontramos todos los elementos que estas definiciones exigen para el carácter. Porque es evidente, que por la consagración episcopal, se participa más plenamente en el sacerdocio de Cristo—es doctrina de Sto. Tomás (191)—y que el Obispo representa más perfectamente las funciones de Cristo-Sacerdote, Mediador y Cabeza de la Iglesia que el simple sacerdote. La consagración episcopal es irreiterable, es un signo distintivo que coloca al sujeto

(191) *IV Sent.*, d. 24, 3, 2, 1, 3.

que lo recibe en un grado determinado de la Jerarquía eclesiástica, le confiere una potestad inamisible sobre los sacramentos. ¿Qué falta pues, para suponer que imprime carácter?

Lo único que se podría objetar es que el episcopado no confiere ningún poder nuevo sobre el sacerdote respecto de la Eucaristía y que la distinción de las Ordenes hay que tomarla respecto a la Eucaristía.

Sobre este principio ya hemos indicado algo. En primer lugar este principio no es ningún axioma ni ningún dogma. Se puede admitir o se puede rechazar con la misma libertad con que se afirma (192).

En segundo lugar parece extraño que en todas las órdenes menores se vea una relación a la Eucaristía, y que en el episcopado no se descubra.

¿No es el Obispo el que confiere el poder de consagrar la Eucaristía? ¿No es éste, en cierto modo, un poder mayor sobre la Eucaristía que el del simple sacerdote?

Con razón dice Pesch:

> "Episcopatus certo multo magis dat novam potestatem circa Eucharistiam quam diaconatus et ordines minores, qui ab adversariis dicuntur esse sacramenta. Episcopus enim potest aliis conferre potestatem consecrandi Eucharistiam; diaconus autem et inferiores clerici proprie nihil possunt circa Eucharistiam, quod non possit etiam a laicis fieri" (193).

2. Si se considera el episcopado como un sacramento, como la plenitud del sacramento del orden, del cual participan las demás órdenes, es evidente que debe imprimir carácter.

En lugar de considerar el episcopado como la cumbre, como una extensión o perfección de los poderes sacerdotales, tal vez sea mejor considerar al sacerdocio de segundo orden como una participación im-

---

(192) VÁZQUEZ, juzga así de este principio: "Doctores oppositae sententiae absque ullo fundamento ita definisse ordinem sacramentum ut per respectum tantum ministerii ad consecrationem Eucharistiae constitui debeat. Quid enim obstare potest, quominus etiam per respectum ad consecrandos et ordinandos sacerdotes ministros Eucharistiae, possit ordo constitui, qualis est episcopatus? (In III p. disput. 240, c. 5, n. 51). — PESCH escribe igualmente: "Suppositum gratis sumitur non posse esse novum ordinem, quo non detur nova potestas circa Eucharistiam" *(Prelectiones...* IV, n. 619). — LENNERZ: *Quod autem caracter solum imprimatur,* quatenus confertur potestas aliqua circa eucharistiam, probari nequit. Agitur de opinionibus liberis theologorum, quae tamen non possunt esse fundamentum securum argumentationis dogmaticae. Etiam si character sacerdotalis dicitur esse potestas, non tamen est potestas exclusive respectu eucharistiae sed etiam circa alia sacramenta. Et sic propositione maiore non probata, argumentum est nullum" *(De sacram. ordin.,* n.º 181, pág. 109).

(193) *Praelectiones...* VII, n. 619.

perfecta de la plenitud del sacerdocio del Obispo, como una derivación de los poderes plenos del Obispo. Esta mentalidad—episcopado= =perfeccionamiento del sacerdocio—la ha podido crear el hecho de ser elegidos los sacerdotes para Obispos, en cuya consagración reciben nuevos poderes y se completa y perfecciona su sacerdocio. Pero históricamente y ontológicamente creemos que es antes el Obispo que el presbítero—aunque ambos sean de institución divina—y se explica mejor el simple sacerdocio como una participación en los poderes del Obispo, que no el episcopado como una sublimación del presbiterado.

Desde esta perspectiva ya se comprende que, si el sacramento del Orden imprime carácter—y es de fe que lo imprime—esto se deberá verificar ante todo en el sacerdocio pleno, es decir, en el episcopado. Santo Tomás tiene un principio que se podría poner como base de este modo de considerar al episcopado: "*Potestas ministrorum est in episcopo sicut in origine*" (194).

Así se explica mejor la dependencia del simple sacerdote respecto al Obispo en la confección y administración de los Sacramentos. Dependencia que se salva incluso en la Eucaristía, como enseña Santo Tomás, porque para su celebración debe consagrarse el altar y el ministro del mismo: Unde in illo etiam sacramento ostenditur potestas sacerdotis ab episcopo derivata, ut Dyonisius dicit" (De Eccles. Hier. Cap. 3) (195).

Y adviértase el realismo platónico de esta frase tomada del Pseudo-Dionisio.

3. En las ordenaciones *per saltum* la consagración episcopal imprime carácter. Si nada se cambia en el rito ni en las fórmulas, por qué razón no la ha de imprimir en los demás casos.

Las ordenaciones *per saltum* son un hecho al que ya hemos aludido. En estos casos la consagración episcopal comunica la misma plenitud de poderes de ordenar, confirmar, consagrar el Crisma, etc., y además todos los poderes específicamente sacerdotales. Todos deben admitir que, por lo menos, imprime el carácter sacerdotal. Pero se explica difícilmente que se imprima el carácter sacerdotal, tal como lo recibe el presbítero ordinario, y no con una mayor plenitud de poderes. Por el contrario, suponiendo que existe un carácter propio episcopal, en el cual está contenida de algún modo—no lo determinamos por ahora—toda la potestad sacerdotal, es más fácil comprender estos casos frecuentes de la historia.

---

(194) *Supplem.,* 40, 7, 3.
(195) *IV Sent.,* d. 23, 1, 3, 1.

4. Orden sacramental y carácter van insolublemente unidos en toda la tradición, y no hay razón suficiente para divorciarlos. Son dos realidades que se implican mutuamente. Sólo así se explica suficientemente la initerabilidad del sacramento, la inamisibilidad de la potestad episcopal, la imposibilidad de ser reducido al laicado o a un grado clerical inferior. El individuo consagrado Obispo queda sellado con una marca indeleble y adquiere una potestad espiritual inamisible; en términos teológicos, diríamos que adquiere un carácter sacramental.

El mismo Código de Derecho Canónico parece suponer un carácter episcopal, aunque no es preciso interpretarlo en riguroso sentido teológico (196).

No nos parece, por tanto, lógico admitir por una parte que el episcopado es sacramento, que confiere una potestad espiritual propia respecto a los sacramentos, una potestad inamisible e irreiterable, y por otra negar que imprima carácter. No negamos la dificultad de precisar la naturaleza de este carácter, pero esto no debe impedirnos el afirmarlo.

Por razón de los hechos que luego señalaremos, para nosotros sería más cómoda la posición de los que niegan que el episcopado imprime carácter. No obstante, los argumentos que se aducen a este objeto no nos parecen convincentes. Por consiguiente, admitimos como más probable que el episcopado imprime carácter. Veamos ahora cómo se relaciona con el carácter del simple sacerdote. Damos, en primer lugar, un resumen de las diversas explicaciones teológicas.

2. Diversas explicaciones teológicas sobre el carácter episcopal en relación con el carácter meramente sacerdotal

Cuando se trata de establecer las relaciones entre el episcopado y el presbiterado existen muchas divergencias entre los teólogos. Limitándonos a aquellos que defienden la sacramentalidad del episcopado y admiten más o menos veladamente el carácter episcopal, existen todavía muchos matices en la explicación. Podemos reducir las diferentes explicaciones a cuatro grupos, como lo hace Bouëssé (197):

1. Para algunos el episcopado es el orden supremo que contiene eminentemente el presbiterado.

2. Otros distinguen adecuadamente el episcopado del simple sacerdocio.

(196) Can. 951.
(197) *Art. cit.*, pág. 248 sig.

3. Para otros el episcopado y el presbiterado son partes integrales de un único sacerdocio.

4. Otros, finalmente, juzgan que el episcopado es una extensión del presbiterado, ya sea a modo de intensidad, ya sea a modo de amplificación, o a modo de deputación extrínseca.

Quisiéramos advertir, sin embargo, que esta agrupación de opiniones tiene algo de artificial, como todo lo sistemático. Cada autor tiene un matiz especial, que no se puede hacer resaltar en una sistematización. Las categorías facilitan la inteligencia de las cosas, pero nos privan también de su encanto personal, individual. Algunos autores podrían encuadrarse también en otro grupo.

a) El episcopado contiene eminentemente el presbiterado

El episcopado es el orden supremo que tiene eminentemente el presbiterado. El simple sacerdocio viene a ser como una parte potencial de este orden supremo. Todas las demás órdenes serán una participación del mismo de un modo semejante a como Sto. Tomás explica las órdenes inferiores con relación al sacerdocio. Oigamos a un teólogo preclaro exponer su teoría:

> "El origen primero y la plenitud del episcopado se halla en efecto en Jesucristo, el *Obispo de las almas*... Cuando el Hijo de Dios concedió a sus Apóstoles este orden y este ministerio divino, y cuando El se lo confirió por ellos a los Obispos, que son sus sucesores, les otorgó la plenitud de todo sacerdocio y no una simple extensión del orden de los sacerdotes. Les otorgó la soberana autoridad y el poder, en cierto modo infinito, de todas las funciones sacerdotales y de todo el gobierno de la Iglesia. De esta divina fuente brotaron esos arroyos admirables que son las órdenes y todas las dignidades eclesiásticas inferiores al episcopado... Así, cuando un sacerdote recibe la consagración episcopal, es preciso pensar que él recibe la plenitud del sacerdocio, del cual no tenía antes más que una derivación (éculement); del cual no era primeramente más que una rama" (198).

En este estilo abundante y difuso sigue explicando las potestades propias del Obispo contraponiéndolas con las del simple presbítero. Es sorprendente—dice—cómo se ha querido reducir la más alta y sublime

---

(198) THOMASSIN: *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise touchant les bénéfices et les bénéficiers.* París (1735), tom. I, c. 1, pág. 3 sig. (cit. por BOUËSSÉ, pág. 248-251).

de todas las órdenes y de todos los ministerios a una mera extensión del carácter sacerdotal.

En concreto, pues, diríamos que para Thomassin el episcopado es un verdadero orden sacramental, el primero y principal de todos. De aquí se deduce que imprime carácter, un carácter pleno, del que participan, imperfectamente, los presbíteros (199).

b) El episcopado confiere un carácter distinto del sacerdocio

En la antigüedad, esta era la tesis de los canonistas. Es una opinión sin complicaciones, que se abre paso por su misma sencillez. "Es una tesis clara, como conviene a juristas" (200).

El episcopado tiene materia y forma propias, confiere potestad propia y especial, como es la de confirmar y ordenar. ¿Qué más puede desearse para que confiera carácter propio? El episcopado será por consiguiente un orden sacramental nuevo que confiere un carácter distinto del sacerdocio. Miguel de Palacios, teólogo Granadino, resume la argumentación:

> "Si ordinatio est diversa, ut fateris, et est diversa specie, ut ex Pontificali liquet, igitur character est diversus specie" (201).

Esta opinión, tal como se presenta en la antigüedad, no carece de imperfecciones. Negaban, por ejemplo, la validez de la consagración episcopal, que no fuera precedida por la ordenación sacerdotal. La historia ha vencido estos escrúpulos. Es cierto que se ocupa muy poco de establecer las relaciones entre el presbiterado y el episcopado. Precisamente, por no verse entorpecida con estas difíciles cuestiones, vino a ser la opinión común entre los canonistas (202). Sin embargo, es fácil establecer las relaciones entre Obispo y Presbítero, siguiendo los

(199) Ibíd.

(200) BOUËSSÉ, *art. cit.*, pág. 251.

(201) *Disput. Theol. in IV Sent.*, d. 24, disput. 2.

(202) Lo propio de esta opinión es distinguir adecuadamente entre episcopado y presbiterado, sin meterse en honduras teológicas ni tratar de precisar, si esta distinción es por derecho divino o por derecho eclesiástico. Casi todos los autores atribuyen a los "canonistas" esta distinción propia y específica entre episcopado y presbiterado. Así, entre otros, HALLIER, *De sacris elect. et ordinat.*, pars. 2, c. 1 (MIGNE, *Theol. Curs.* 24, 721); DIEKAMP, *Theol. Dogm.* Man. IV, § 63, pág. 408; BONNETTI, *art. cit.*, pág. 139, 140; CONGAR, *art. cit.*, pág. 117 sig.

Y hasta es frecuente el oponer las opiniones de los teólogos (medievales) a las de los canonistas. Sin embargo, por lo que nosotros hemos podido ver, no hay motivo para generalizar de este modo. Algo hemos indicado más arriba sobre los canonistas y comentadores de Graciano. Los trabajos de Gilmann, Baisi, Mostaza, Landgraf son una prueba clara de que no se trata de autores aislados. Y antes del Concilio de Trento, si hemos de dar crédito a las palabras del Arzo-

principios establecidos. El Obispo es superior al presbítero en potestad de orden, carácter y Jerarquía. Las dificultades surgirán, cuando se trate de explicar los actos de los simples sacerdotes, que entran de lleno en las potestades que se suponen propiamente episcopales. Los juristas tenderán a explicarlo por la potestad de jurisdicción, pero esto nos parece insostenible (203).

c) El Episcopado y el Presbiterado partes integrantes de un único sacerdocio

Ante el hecho palpable de que entre el episcopado y el presbiterado han existido siempre relaciones muy estrechas, otros autores, como Durando de San Porciano quieren conjugar estas dos tesis:

1.º El episcopado imprime carácter, pues es verdadero sacramento;

2.º Este carácter no es distinto del carácter sacerdotal, sino que se distingue de él, como lo perfecto de lo imperfecto:

> "Dicendum est ergo aliter quod episcopatus seu ordinatio episcopalis est ordo et sacramentum, non quidem distinctum a sacerdotio simplici, sed est unum sacramentum cum ipso, sicut perfectum et imperfectum.
>
> "Juxta quod sciendum est quod sicut consecratio panis et vini constituunt unum sacramentum tanquam partes eius integrales, sic ordinatio sacerdotis simplicis et ordinatio summi sacerdotis (id est episcopi) constituunt unum completum sacramentum sicut perfectum et imperfectum; cum enim perfectum sit quod potest facere sibi simile, illud sacerdotium non est completum per quod sacerdos non recipit potestatem ordinandi alium in sacerdotem summum, vel simplicem, et sic ordinatio simplicis sacerdotis et ordinatio episcopalis constituunt unum sacramentum. Imprimit autem episcopatus characterem, cum per ordinationem episcopapalem conferatur potestas per quam ordinatus potest in spirituales actus in quos prius non poterat secundum opinionem canonistarum" (204).

---

bispo de Rossano, todos los canonistas eran de opinión que los Obispos no eran de institución divina inmediata: "*Et si Lutherus et Calvinus dixerunt episcopos non esse immediate institutos iure divino (quod adhuc non legi): non propterea debemus cum duobus haereticis multos theologos et omnes iuris canonici professores condemnare*" (ACTA, IX, 54). No podemos, por tanto, llamar sin más a la opinión afirmativa la tesis de los canonistas.

(203) Entre los Canonistas que siguen esta opinión, Bouëssé cita: Hostiensis, Joannes-Andraeas, De Butrio, Barbosa, Farraris, Bouix, Wernz, etc.

De los teólogos: Estius, Cayetano, Miguel de Palacios, Habert, Contenson, Tournely, Berthier, Liebermann, Pesch, De Augustini, etc.

(204) *IV Sent.*, d. 24, q. 6, n. 8.

Esta opinión tiene en Durando una tara nominalista. Para él el carácter es un ente de razón. Capréolo le combate con dureza (205).

Sin embargo, no se pueden negar a Durando varios aciertos. Rechaza el principio de la distinción de las órdenes por respecto a la Eucaristía. Así pudo abrirse paso la tesis de la sacramentalidad del episcopado. Salva muy bien la unidad del sacramento del Orden, aunque queda un poco oscurecida la diversidad.

En sus líneas generales, gran parte de las teorías posteriores y recientes vienen a coincidir con ésta de Durando. Belarmino la presentará con nueva fuerza, y gracias a él, se abrirá paso entre los teólogos hasta nuestros días. Belarmino, como buen controversista, en su lucha contra la Reforma, se verá obligado a distinguir con precisión entre presbiterado y episcopado:

> "Respondeo, Episcopatum esse Ordinem unum cum presbyteratu, sed genere, non specie: Ordines enim sumuntur ab habitudine quam habent ad Eucharistiam; et quia summa circa Eucharistia est potestas ipsam conficiendi, ideo primus ordo est sacerdotalis, idest, eorum qui Eucharistiam consecrare possunt: nec supra hunc potest fingi alius Ordo maior, vel superior. Quia tamen hanc potestatem vario modo participant Presbyteri et Episcopi, inde sunt duae species sacerdotum. Presbyteri in consecranda Eucharistia, saltem quoad usum pendent ab episcopis, qui possunt eis interdicere ne consecrent, vel suspendere ad tempus vel praecipere ut tali loco, tali modo, tali tempore celebrent. Et praeterea presbyteri non ita habent hanc potestatem, ut eam aliis communicare possint: Episcopi autem, et habent, et communicare aliis possunt".

A la objeción de que el Obispo, en virtud de la consagración no tiene poder alguno sobre la Eucaristía, sino que únicamente adquiere la potestad de ordenar y confirmar, contesta:

> "Respondeo, Episcopatum includere in sua ratione et essentia sacerdotium, loquendo de potestate Ordinis, de qua sola hic loquimur. Non enim potest intelligi episcopus, qui non sit sacerdos: sicut Papatus includit intrinsece, et essentialiter Episcopatum, licet multa supperaddat. Hinc autem sequitur ut episcopalis ordinatio integra consurgat ex duplici ordinatione, et character episcopalis integer, et perfectus, non sit una simplex qualitas, sed quid compositum ex duplici charactere: proinde etiam duo sacramenta requiruntur ad Episcopum constituendum".

---

(205) *Defensiones Theol. Div. Thom., IV Sent.*, d. 25, q. 1, a. 3 ad 2.

Francamente no nos entusiasma demasiado eso de considerar el carácter episcopal *"ut quid compositum"*. Pero no hacemos, sino exponer la teoría de Belarmino.

Pasando ya a la relación que guardan entre sí el carácter episcopal y el carácter sacerdotal, enseña:

> "Respondeo, characterem episcopalem integrum et perfectum, esse majorem presbyterali, quia illum includit, et unum praeterea alium, ut diximus: et hoc modo comparamus Episcopos cum presbyteris, cum dicimus alios esse superiores, alios inferiores: si tamen quis conferat characterem quem habet episcopus ex ultima sua consecratione cum charactere, quem habet ex ordinatione presbyterali; tunc iste est major intensive, quia summa potestas est: ille est major extensive, quia ad plura se extendit (206).

Esto le debería llevar lógicamente a negar que pueda ser consagrado Obispo un individuo sin ser antes sacerdote. Pero no se atreve a negar del todo esta posibilidad y procura zanjar la cuestión de otro modo:

> "Impossibile est ordinari Episcopum, qui vel antea non sit presbyter, vel certe tunc non simul accipiat utramque ordinationem, quia, ut dixi, utraque est de essentia episcopatus" (207).

Ya antes había dicho: "duo requiruntur sacramenta ad Episcopum constituendum" (208).

d) El Episcopado extensión del presbiterado

Parecida a la anterior es la opinión de los que ven en el episcopado una ampliación o extensión del presbiterado, pero sin distinguir dos caracteres diversos. Existe, sin embargo, una divergencia notable entre estos autores:

A) Unos defienden la extensión o amplificación intrínseca.
B) Otros, con Vázquez, la reducen a una mera denominación extrínseca.

A) Entre los primeros se encuentran diversos Comentaristas de Santo Tomás, que conciben el episcopado como una amplificación, ya sea:

1) a modo de intensidad (Pedro de la Palude).
2) ya sea a modo de extensión (Domingo Soto).

---

(206) *De controvers. Christ. fid. De sacram. ordin.*, lib. 1, c. 5. Edic. Vives, tom. V, pág. 28.
(207) Ibíd.
(208) Ibíd.

Citamos solamente estos dos autores, porque presentan características muy notables y son los representantes más destacados de las respectivas teorías, 1) Según Pedro de la Palude, el episcopado es un sacramento, pero no un sacramento distinto del sacerdocio, imprime carácter, pero no un carácter nuevo.

> "Quidam dicunt quod episcopatus characterem imprimit, quia tribuit potestatem faciendi aliquid absolute. Sed verius dici potest quod per episcopatum ampliatur character sacerdotalis, ut sit unus et idem; et ideo non imprimit characterem, sed impressum intendit ad aliud. Et haec est necessitas quare supponit sacerdotalem, quia non est aliquid aliud, sed eius intensio et perfectio; alias, sicut unus ordo, non de neccessitate praesuponit alium, sic nec episcopalis dignitas sacerdotalem supponeret. Potest ergo dici quod episcopatus est ordo, sed non est distinctus a sacerdotio; et est sacramentum, sed non distinctum a sacramento ordinis; et imprimit caractcrem, sed non alium" (209).

Pone en seguida una objeción a esta teoría: si se concibe el carácter del Obispo como más intenso, ¿por qué se *extiende* a otros actos, que el simple sacerdote no puede realizar?

Una comparación con la potencia visiva le servirá para disipar esta dificultad:

> "Quando effectus non est de se intensibilis, virtus intensa non plus potest in illum quam remissa; sed aliquando virtus visiva potest videre aliquid quando est fortis, quod non poterat quando erat debilis, quia quanto est fortior, tanto ad plura se extendit. Sic ergo character sacerdotalis primo et principaliter est ad consecrandum corpus Christi, ita quod consecrare est eius actus; sed quando extenditur, tunc potest plura consecrare, qui non solum corpus Christi, sed hominem et alia; sed non potest plus conficere quam ante, quia effectus ille non est intensibilis. Quod autem consecratio episcopalis possit intendere characterem sacerdotalem... *est ex divina ordinatione, quae sic contulit virtutem istis consecrationibus, et non aliter*" (210).

En definitiva, pues, todo revierte a una ordenación divina.

2) A Domingo Soto deberíamos clasificarlo más bien entre los que niegan que el episcopado es sacramento. Aduce las mismas razones que Sto. Tomás en el Comentario a las Sentencias, y añade que el afirmar lo contrario va contra la opinión común de los Teólogos y

(209) *IV Sent.*, d. 24, q. 7, a. 4 ad 3.
(210) Ibíd., ad 1.

contra el uso de la Iglesia. Niega también rotundamente que imprima carácter (211). Sin embargo, admite una extensión del carácter sacerdotal:

> "Episcopatus, quia non est via ad sacerdotium sed illud praesupponit illudque perficit, non imprimit characterem novum, sed ipse idem character sacerdotalis, dum sacerdos in episcopum consecratur, fit extensior et amplior; extenditur, inquam, ad aliqua munera exsequenda, quae antea nequiverat" (212).

Aquí encontramos los fundamentos de la teoría de la extensión intrínseca, que seguirán tantos Comentadores tomistas.

Observemos, sin embargo, cómo las diferencias entre los teólogos respecto de esta cuestión son bastante menores de lo que pudiera parecer. Al establecer Soto que el episcopado no es *per se* sacramento, deja entender que lo es en otro sentido, y al admitir la ampliación del carácter, prácticamente le da la virtualidad de un sacramento.

Bonetti ha demostrado cumplidamente que tras estas negaciones verbales se encubre una afirmación y una realidad sacramental (213).

B) Vázquez siente cierta simpatía por la opinión de Durando y se declara decididamente a su favor:

> "Mihi autem semper placuit sententia Durandi et aliorum, qui dicunt episcopatum esse quidem sacramentum, non tamen distinctum a sacerdotio; non quod omnino idem sit episcopus quod sacerdos, sed quod episcopus sit quasi sacerdos magis perfectus" (214).

Rechaza con buena lógica y con buen criterio teológico los argumentos de la opinión contraria, pero al exponer su opinión, como siempre, es muy personal. La consagración episcopal no imprime carácter nuevo, ni le parece necesario decir que se *axtiende* el carácter sacerdotal, sino que permaneciendo inmutable el mismo carácter sacerdotal, se le añade un poder nuevo y distinto. ¿Qué es este poder nuevo? ¿Cómo estructurar su ontología?

---

(211) "Quod episcopatus non sit per se sacramentum, probatur primo: quia contrarium asserentes sine causa adversantur communi opinioni et ecclesiae usui, quo non celebrantur nisi septem ordines. Secundo et potissimum, ordines omnes ad sacrosanctum eucharistiae sacramentum referuntur, et in ordine ad ipsum distinguuntur; episcopatus... ergo non est sacramentum... Tertio, si episcopatus esset per se sacramentum superius sacerdotio, sequeretur quod novum characterem imprimeret...; consequens tamen est falsum: quoniam si episcopus antequam fieret sacerdos consecraretur, nihil fieret" *(IV Sent.,* d. 24, q, 2, a. 3).

(212) Ibíd., ad 2. Cfr. dist. 24, q. 1, a. 4; dist. 25, q. 1, a. 1 obi.

(213) "Div. Thom." 51 (1948) 141 sig.

(214) *Disput. in III part. S. Thom. De sacram. ordin.,* disput. 240, c. 5, n. 47.

Vázquez se propone esta cuestión en la disput. 240, pero remite a la precedente para su resolución. Allí se trata del sacerdote que ha recibido ya el poder de consagrar (215). ¿Recibe un nuevo carácter en la segunda imposición de manos, cuando el Obispo pronuncia las palabras *Accipe Spiritum Sanctum* y le otorga la potestad de perdonar los pecados? Esto depende—responde Vázquez—de la opinión que se tenga del carácter. Para él no es necesario que se imprima un nuevo carácter ni se extienda el precedente,

> *"sed satis esse ei, qui talem characterem habet, et priorem potestatem, nempe consecrandi ei annexam, conferri aliam ad absolvendum: haec autem potestas, sicut et prior, supra characterem nihil aliud addit nisi relationem destinationis divinae ad hoc aut illud ministerium, quae est extrinseca denominatio, ac proinde in re denominata relatio rationis ex fundamento reali, tamquam a forma extrinseca proveniens, sicut in aliis etiam accidit"* (216).

Esta doctrina hay que aplicarla al querer relacionar el carácter del presbítero con el del Obispo. (217).

Después de una posición tan decidida sobre la sacramentalidad del episcopado, esta opinión reduce la diferencia entre el Obispo y el presbítero a lo mínimo: a una "relatio destinationis divinae", a una denominación extrínseca (218).

e) Opinión de Auréolo

Interesante es también la opinión de Pedro Auréolo y Guido de Briançon. Según Auréolo, no existe más que un orden sacerdotal. Los Obispos lo poseen sin restricción, los sacerdotes de una manera restringida. El sacerdote que recibe el episcopado no recibe ningún poder nuevo, sino la facultad de usar de un poder hasta entonces impedido, ligado. No hay, pues, intensificación del mismo poder, sino una mera ampliación o extensión de lo que ya se poseía como ligado. El ordenar a un sacerdote le conviene al presbítero en cuanto tal, aunque de hecho no pueda ejercer este poder. Episcopado y sacerdocio no son más que un mismo orden. De suyo, el sacerdote puede cumplir todas las funciones reservadas al Obispo. Lo que le impide al sacerdote cumplir todo esto, es la voluntad positiva de Cristo (219).

---

(215) Ibíd., disput. 239, c. 6, n. 55.
(216) Ibíd., nn. 57-58.
(217) Disput. 240, c. 5, n. 54.
(218) Disput. 239, c. 6, n. 57.
(219) "Dico, quod gradus episcopalis et sacerdotium non sunt distincta potestas. Tertia propositio est, quod ex his apparet, quod episcopatus non est gra-

Lo extraño de esta opinión es suponer, por una parte, que el sacerdote tiene igual potestad que el Obispo, y por otra, poner esa limitación en el ejercicio de la misma proveniente de una voluntad positiva de Cristo. Habría que justificar o explicar esa limitación. Pues, si Cristo como autor de los sacramentos, confiere una potestad, y al mismo tiempo impide su uso, sería lo mismo que no otorgársela. Lo que Cristo ha establecido absolutamente no lo puede cambiar la Iglesia. Por eso será preferible interpretar esa voluntad positiva de Cristo como un poder que ha concedido a su Iglesia, para ligar o desatar esa potestad, cuando el bien social de la misma lo requiera.

f) Nuestra posición

¿Qué podremos añadir nosotros en vista de tanta variedad de opiniones?

1) La diversidad de opiniones y la variedad de matices dentro de un mismo grupo prueban suficientemente la dificultad de la cuestión. Por una parte debemos salvar la unidad del sacerdocio católico; por otra, debemos admitir la diferenciación dentro de ese mismo sacerdocio. Hay hechos que parecen exigir potestades diversas y nuevas en los Obispos, y existen otros que tienden a nivelar esas diferencias con los presbíteros. Labor del teólogo es armonizar estos hechos en una sistematización homogénea. Eso intentan todos los autores, sin lograr, al parecer, una solución definitiva.

2) La diversidad de opiniones no es tan grande como pudiera creerse. A nuestro juicio, bajo diversas fórmulas vienen a coincidir en la misma realidad varios autores que pudieran parecer de opiniones opuestas. Afirmación y negación son dos polos opuestos y, sin embargo,

---

dus altior nec intensior sacerdotio, sed sicut magister (Petrus Lombardus) est aliud officium... Sic dico, quod episcopatus super sacerdotium no est forma sive ordo alius nec est intensio eiusdem ordinis, sed extensio sola ad plures actus, qui quidem, quantum est ex se, deberentur sacerdoti non prohibito: sed nunc de facto Christus voluit, quod aliqui sacerdotes essent in quibusdam actibus impediti, et quod non possent exire in usum omnis actus, respectu cuius tamen habent potestatem, in quantum sacerdotes sunt. Sic ergo episcopatus est ipsemet ordo sacerdotii. Et hinc est, quod nos distinguimus in episcopo ea, quae sunt ordinis ab iis quae sunt iurisdictionis: et quidem illa, quae sunt ordinis, non sunt aliud quam illa quae habent episcopi ex ordine sacerdotali et charactere ordinis eiusdem, sicut est audire confessiones, absolvere et alia huiusmodi.

"Et nota, quod aliter comparatur episcopus ad ordinem sacerdotalem et aliter ad gradum deinceps superiorem, quoniam inter episcopum et sacerdotem est differentia in ordine, non quidem in ordine sacro, sed in actu ordinis sacri quia, ut dictum est, ordo sacramentum in episcopo habet usum respectu alicuius actus, cuius usus impeditus est in sacerdote" *IV Sent.*, d. 7, 9, 4. (Salamanca, 1552, pág. 104).

no vemos mucha diferencia entre aquellos que afirman que el Episcopado imprime nuevo carácter, porque confiere una nueva potestad, y aquellos que niegan que imprime carácter, pero admiten que completa y extiende intrínsecamente el carácter sacerdotal. La realidad subyacente es la misma: un carácter más perfecto, más amplio que el del simple sacerdote. Unicamente el modo de expresarse es diverso. "La diferencia entre ambas teorías, escribe Prem, está solo en un pelo, y no tiene importancia. Se trata más bien de cuestión de palabras" (220).

3) Para hallar una solución satisfactoria tendríamos que tener una Teología del carácter bien definida. Pero estamos muy lejos de poseerla. ¿Qué es el carácter?

Un mero ente de razón—dice Durando—una relación, según Escoto. Después del concilio de Trento se admite que es "una realidad impresa en el alma". Pero, ¿qué clase de realidad?:

a) Una entidad modal, piensa Soto; b) Una potencia, dicen los tomistas; c) Un *habitus,* sostienen Suárez, Vázquez, Belarmino; d) Una *cualidad pasible,* afirman Guillermo d'Auxerre, Alejandro de Hales, Ockam, Lugo; e) Una especie de "figura espiritual", enseñan Marsilio Ficin, Richar, Annibal, Sales, etc.

¿Dónde se le sitúa?

a) En la *inteligencia,* enseñan los tomistas; b) en la *voluntad,* sostiene Escoto; c) en la *inteligencia y en la voluntad,* dicen Alejandro de Hales y San Buenaventura; d) en la *esencia del alma,* defienden Marsilio Ficin, Gabriel Biel, Suárez, Belarmino (221).

Si tal confusión y variedad de opiniones reina entre los teólogos sobre la esencia misma del carácter, no es extraño que esa oscuridad se extienda sobre esta cuestión, cuando se trata de establecer las relaciones entre el carácter del simple sacerdote y el del Obispo.

No obstante, hoy día podemos contar con algunos puntos seguros admitidos por la generalidad de los teólogos. El Concilio de Trento proclama la existencia del carácter, pero sobre su esencia nos dice bien poca cosa. El Decreto "Pro Armenis", se contenta con decir que es un signo espiritual distintivo e indeleble, impreso en el alma. Tomemos, pues, como base la noción de Sto. Tomás. En general lo define como una potencia o "*potestas spiritualis ad tradenda vel accipienda ea quae sunt divini cultus*". En la Suma Teológica lo considera preferentemente como una participación en el sacerdocio de Cristo.

---

(220) "Man sieht, der Unterschied zwischen dieser unserer Ansicht steht auf das Messers Schneide und ist nicht von grosser Bedeutung, sondern fast mehr ein Streit um blosse Worte" *(Kathol, Glaubenskunde* III/2, pág. 209).

(221) Tomamos este resumen de opiniones de BOUËSSÉ, *art. cit.*, pág 225.

Recojamos este concepto profundamente teológico. Concibiendo el carácter como una participación del sacerdocio de Cristo, es evidente que debe ser en algún modo distinto aquel carácter que participe más plenamente de las funciones sacerdotales de Cristo. Ahora bien, el carácter episcopal confiere el Obispo una participación mucho más plena del sacerdocio de Cristo-Mediador, en sus funciones de Maestro, Rey y Sacerdote, Esposo y Fundador de la Iglesia.

La misma potestad de confirmar y ordenar, las posee de un modo más perfecto que el sacerdote. Este no las puede ejercer válidamente sin delegación del Papa. El Obispo las posee por derecho propio, y no le pueden ser anuladas, según la doctrina común ya desde el tiempo de San Agustín.

Es preciso de todo punto establecer alguna diferencia, y una diferencia de orden sacramental.

4) Pero entonces surge otra dificultad: ¿Se salva de este modo la unidad del sacerdocio católico? Es esta una de las dificultades que más impresionaba a los teólogos medievales. El sacramento del orden es un solo sacramento, y no tres o siete sacramentos. Admite, sin embargo, diversos grados, admite el más y el menos, admite tal o cual matiz. Para determinar el modo cómo los diversos grados participan del único sacramento del orden, para guardar la unidad dentro de la diversidad, los teólogos medievales habían resuelto la cuestión considerando todas las órdenes en relación con la Eucaristía. Todas tienden a este sacramento, todas convergen hacia este vértice, en él se anudan todos los hilos y de él reciben su unidad y su sacramentalidad. El episcopado, como ya no dice relación a la Eucaristía, ya no es orden sacramental. Pero hemos visto que este principio ha llevado por falsos derroteros a muchos teólogos. Quizá se pueda conseguir el mismo fin evitando los inconvenientes de una concepción demasiado estrecha.

Por eso nosotros preferimos partir de este principio bellísimo de Santo Tomás: "*Unusquisque minister Ecclesiae quantum ad aliquid gerit typum Christi.*" Cristo es el prototipo de todos los oficios eclésiásticos. El tiene en sí todo poder y toda potestad, y los ministros participan de esas potestades de diverso modo. Así encontramos el principio de la unidad y de la diversidad del sacerdocio católico. El mismo Santo Tomás se encarga de enmarcar este principio dentro de la filosofía platónica de la ejemplaridad. Vale la pena citar el texto completo:

> "Sicut omnium rerum perfectiones praeexistunt *exemplariter* in Deo *ita Christus fuit exemplar officiorum ecclesiasticorum.* Unde unusquisque minister Ecclesiae quantum ad aliquit gerit

typum Christi, ut ex littera patet; et tamen ille est superior qui secundum maiorem perfectionem Christum repraesentat. Sacerdos autem repraesentat Christum in hoc quod per se ipsum aliquod ministerium implevit; sed episcopus in hoc quod per alios ministros instituit, et Ecclesiam fundavit" (222).

Por tanto, todo sacerdocio es una configuración con la persona de Cristo. El simple sacerdote representa a Cristo "quantum ad aliquid": "in hoc quod per se ipsum aliquod ministerium implevit." El Obispo en otras funciones: *Quod alios ministros instituit et Ecclesiam fundavit.*

Tenemos, pues, una participación gradual del sacerdocio de Cristo. No todos participan igualmente de ese sacerdocio. Participará más perfectamente quien representa más funciones y más poderes de Cristo. Desde muy antiguo han distinguido en Cristo tres poderes o funciones principales: *poder real, poder profético o doctrinal,* y *poder sacerdotal o santificador.* El Obispo, al participar del poder regio de Cristo, goza de gran independencia en sus funciones. Su sacerdocio es un poder real o total. El sacerdocio del presbítero es un sacerdocio ministerial. Ministro de la Eucaristía y ministro también de la palabra—poder santificador y profético—bajo la dependencia del Obispo.

Estructurando la teología del sacerdocio bajo este punto de vista se salva la unidad del sacerdocio y al mismo tiempo se establece la diferencia que entre ambos órdenes existe.

5) Concretando, podemos resumir aquí nuestra opinión, que presentamos sin pretensiones:

a) El episcopado es independiente del presbiterado. Esto lo prueban suficientemente las ordenaciones *per saltum.*

b) Este mismo hecho histórico nos demuestra la relación íntima que existe entre el presbiterado y el episcopado, ya que el Obispo consagrado sin pasar por el presbiterado no es menos sacerdote que cualquier otro.

c) Por tanto, el episcopado,

— o supone el presbiterado,

— o lo incluye formal y eminentemente.

En el primer caso añade nueva perfección al carácter sacerdotal.

En el segundo imprime el carácter episcopal, que es el carácter sacerdotal pleno y perfecto. No puede, por consiguiente, caber duda sobre la existencia de un carácter episcopal.

(222) *IV Sent.,* d. 24, 3, 2, 1, 3.

d) El carácter episcopal es distinto del carácter del simple sacerdote, pero no adecuadamente distinto.

Es *distinto*, porque para diferenciarlo basta que le comunique nuevos poderes. El Obispo participa de algunas funciones del sacerdocio de Cristo, de las cuales carece en absoluto el presbítero, por ejemplo, del poder regio de Cristo. Suponemos, naturalmente, que el sacerdocio de Cristo es también real.

No *es adecuadamente distinto*. Los puntos de coincidencia son evidentes, y los han hecho resaltar en todo tiempo los teólogos católicos. Las ordenaciones *per saltum* nos pueden servir también de prueba. El diácono, que es consagrado Obispo, a nuestro juicio, no recibe más que un único carácter, no dos: el carácter episcopal, que coincide en parte con el carácter sacerdotal, pero que contiene además otros poderes y perfecciones.

El presbítero que es consagrado Obispo no tiene por qué recibir lo que ya posee, es decir, lo específicamente sacerdotal del presbítero. Pero nadie duda que recibe nueva potestad espiritual y un sello indeleble que le fija definitivamente en otro rango jerárquico.

e) Si esta nueva potestad que recibe el Obispo debe llamarse carácter nuevo o debe decirse más bien una extensión, complemento o perfección del carácter sacerdotal, depende en gran parte de las preferencias filosóficas y teológicas de cada uno. Ya hemos indicado que no vemos gran diferencia entre ambas maneras de expresión. Lo importante, en teología, es que no se sacrifiquen las realidades a las categorías filosóficas, y esto se salva en las dos opiniones.

VI

EL PROBLEMA DEL MINISTRO EXTRAORDINARIO DEL ORDEN

Con esta base doctrinal nos debemos enfrentar con el problema del ministro extraordinario del orden y de la confirmación. No ignoramos que la posición adoptada respecto al carácter sacramental del episcopado aumenta las dificultades. Pero no hemos querido sacrificar una doctrina que juzgamos bastante segura en aras de la propia conveniencia.

¿Cómo explicar, según estos presupuestos, el ministro extraordinario de las órdenes sacramentales?

La primera cuestión que nos sale al paso es saber si se puede dar el caso de que un sacerdote con delegación pontificia, pueda conceder órdenes mayores. Admitida la posibilidad y el hecho, ¿cómo explicarlo teológicamente?

A) El hecho

1. *Documentos*

No se ve gran dificultad en que el Papa pueda delegar a un sacerdote para conferir las órdenes menores. Aún los que le atribuyen valor sacramental admiten que las puede conferir un presbítero. Con mayor razón, si suponemos que son de institución eclesiástica. Quien instituye un rito, una ceremonia, una consagración, puede ciertamente determinar el sujeto capaz para cumplirla. La Iglesia puede, por lo mismo, facultar a cualquier sacerdote para conferir las órdenes de institución eclesiástica. Por lo demás, esta doctrina está suficientemente sancionada por el Magisterio eclesiástico, en especial con la aprobación del Concilio de Trento y el Código de derecho canónico (223).

El problema surge, cuando se trata de las órdenes sacramentales. Los sacramentos instituídos por Cristo, no pueden cambiarse en su parte substancial. Si es de institución divina que sólo los Obispos administren el sacramento del orden, la Iglesia no podrá variar esta práctica.

Tenemos, pues, sobrada razón para preguntarnos: ¿Puede el Papa dar facultad a un simple sacerdote para conferir las órdenes mayores?

En vez de divagar especulativamente sobre estos problemas vamos a presentar crudamente los documentos que sirven de base para nuestra posición. Son los siguientes:

I. "Sacrae Religionis...", de Bonifacio IX, 1 de febrero de 1400.
II. "Apostolicae Sedis...", de Bonifacio IX, 6 de febrero de 1403.
III. "Gerentes...", de Martín V, 16 de noviembre de 1427.
IV. "Exsposcit...", de Inocencio VIII, 9 de abril de 1489 (224).

Desde muy antiguo se conocía la Bula de Inocencio VIII, que era la cruz de los teólogos. Unos la suponían falsa, otros no le prestaban

---

(223) *Conc. Trident.* Sess. 23, c. 10. *De reformatione.* — Cfr. *Concil. Nicaen.* II, c. 14. *Cod. Iur. Can.* c. 951. Cfr. can. 239, § 1, n. 22; can. 957, § 2; can. 964, n. 1.

(224) El texto íntegro de estos documentos, además de las revistas indicadas en el texto, puede verse en LENNERZ, *De sacram. ordin.* (1953) *Appendix*, página 145-150. Y más adelante como apéndice a nuestro trabajo.

atención, otros creían que el Papa se había extralimitado en sus poderes. Pocos la tomaban en serio y procuraban deducir para la Teología las conclusiones que de este documento se desprenden. Pero esta actitud causaba gran escándalo entre los teólogos. Así andaban las cosas, cuando los nuevos descubrimientos vienen a confirmar las opiniones que parecían más atrevidas. Vamos a hacer algunas observaciones sobre cada uno de estos documentos.

2. *Autenticidad e interpretación*

El primer documento va dirigido al Abad Agustino de S. Osith (en Essex) de la diócesis de Londres, y le concede la facultad de conferir a sus súbditos todas las órdenes menores y mayores, incluso el presbiterado. Son concesiones singularísimas, la primera de que tenemos noticias en la historia, por eso extraña que los teólogos no fijaran antes su atención en este documento. Puede explicarse en parte, por ir dirigido a un Convento particular y por haber sido revocado muy pronto. La Bula fué publicada por primera vez ya en 1911 por Egerton Beck (225). Sin embargo, el público no le prestó grande atención. Gilmann la publicó de nuevo, aunque parcialmente, en su libro "*Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments*" (226). Tampoco esta vez despertó todo el interés que era de esperar. Finalmente fué descubierta de nuevo por el Rvdmo. P. Fofi, Abad General de los Canónigos Regulares de Letrán, y fué publicada, como un descubrimiento nuevo, en la "Scuola Cattolica" (227). Esta vez tuvo mejor fortuna. La opinión pública se ocupa de este documento y empiezan a suscitarse polémicas en torno a su valor y a los nuevos problemas que crea (228).

La Bula tuvo poca duración. Los privilegios extraordinarios concedidos a unos simples monjes suscitaron los celos y la rivalidad del Obispo de Londres, quien se sentía herido en sus derechos, sobre todo en sus derechos de Patronato. Recurre a Roma y logra que a los tres años de haberse promulgado la primera Bula se extienda otra, anulando todas las concesiones hechas en la primera.

Hoy día nadie duda de la autenticidad de estas bulas. Se encuentran en las Regesta Pontificia. El mero hecho de encontrarse también

---

(225) "English. hist. Review", 26 (1911) 125 sig.

(226) Paderborn, 1920, pág. 137.

(227) "*Scuola Cattolica*", 52 (1924) 177 sig.

(228) Cfr. "Periodica de re morali et canonica", 13 (1924) 18-20; "Nouv. Rev. Theol." 51 (1954) 322-340; "Ephemer. Theol. Lov." 1 (1924) 464 (Bibliog.) "Rev. Thom." 29 (1924) 491-93; "Est. Eccles." 4 (1925) 3-19; 113-137.

la Bula en que se revocan los privilegios, es un buen indicio de su autenticidad.

El P. Puig de la Bellacasa ha escrito sobre este particular:

> "Creemos que la sinceridad histórica debe presidir siempre cualquiera investigación científica, ya que jamás ha necesitado la verdad ser defendida por la mentira ni aun con el disimulo. Declaro, pues, desde luego sinceramente, que a pesar de todas las dificultades, que nadie dejará de reconocer en su interpretación, tengo el documento que nos ocupa por rigurosamente auténtico, y no hallo cómo pueda, racionalmente, ponerse en duda su autenticidad" (229).

Esto escribía en 1925. Hoy día se da por supuesta su autenticidad y sobre esta base proceden los recientes artículos sobre el sacramento del orden y su problemática, tales como los de Congar, Boularand, Journet, Bouëssé, Gerlaud, etc.

Al no poder negar la autenticidad, como por otra parte se rehusaba admitir el hecho, fué preciso recurrir a diversas interpretaciones más o menos fundadas. Vamos a indicar las dos principales:

a) *Solución de* LEITNER: El abad en cuestión era Obispo. Sería la solución ideal que nos resolvería todos los conflictos y dificultades. Esta solución la indica también Vermeersch (230). Por desgracia es una solución inadmisible. El P. Bellacasa y C. Baisi prueban suficientemente la imposibilidad de semejante solución (231). Por nuestra parte baste indicar alguna prueba tomada del mismo tenor de los documentos:

1) Si el abad fuese Obispo, no tendría razón de privilegio el que ordenase a sus propios súbditos. ¿Hubiera sido preciso recurrir para este objeto a la Santa Sede?

2) En la Bula no solo se concede licencia para ordenar sino también para llevar el báculo y mitra y demás insignias pontificales. ¿Qué significaría tal concesión a un Obispo?

3) Se le concede el que pueda impartir la bendición solemne con tal que no se halle presente algún Obispo o Legado de la Santa Sede. ¿Podría suponerse tal limitación, si el abad fuera Obispo?

---

(229) P. PUIG DE LA BELLACASA: *La Bula "Sacrae Religionis"*... "Est. Eccl." 4 (1925) pág. 19.

(230) "Period. de re morali et canon." 13 (1924) 20 (En la portada, este tomo 13 lleva la fecha de 1925). LEITNER la propone en su obra: "*Handbuch des Katholischen Kirchemrechts*" (1922), pág. 128.

(231) P. BELLACASA, *art. cit.*, pág. 144; C. BAISI, *op. cit.*, pág. 12 sig.

4) Existe otra prueba más clara: En la Bula de revocación se prohibe, bajo pena de nulidad, cuanto en adelante se intentara contra esta revocación. Tratándose de un Obispo no podría anularse su poder de ordenar, según la doctrina común.

b) *Solución del* P. Puig de la Bellacasa. El P. Bellacasa es uno de los que más detenidamente han examinado este documento; pero antes de admitir un hecho que parece hallarse en pugna con la sana teología, intenta otra explicación. Si admitimos que el Papa puede conceder a un abad sin caracter episcopal facultad para conferir las órdenes mayores, incluso el presbiterado, "entonces tendríamos el hecho de que el Romano Pontífice, contra el sentir moralmente unánime de los teólogos y contra la práctica seguida constantemente, aun en la más extremas circunstancias por la Iglesia, hubiera concedido a un simple presbítero la potestad que los Padres sin vacilación alguna consideran como el carácter esencialmente distintivo del episcopado" (232).

La solución cree encontrarla en la interpretación del documento. Procura explicarla como si se tratase, no del poder de conferir las órdenes sino de la facultad de poder tener las órdenes en el monasterio, o de conceder dimisorias para cualquier Obispo.

La solución era tentadora y tuvo fortuna. L. Cimitier, A. Michel, Lercher, Tanquerey, entre otros, adoptaron esta opinión (233).

No podemos detenernos en refutar sus argumentos. La interpretación que da el P. Bellacasa de *Conferre ordines=ordinare=habere ordinationes=conferre ordines per se vel per alium*, ya se ve que es un subterfugio para quitar fuerza al texto. Los ejemplos que aduce de las expresiones usadas entonces, como ahora, de *facere ordinari* y *conferre ordines per alium* son una prueba más en contra de su interpretación, pues el uso de estas frases marca bien la diferencia de sentido entre estas expresiones y la primera. (234).

Esta interpretación está inspirada en la necesidad de negar un hecho que resulta o enojoso o se considera imposible. Creemos que por este camino no se puede hallar la solución. Sería preferible negar la autenticidad o, sencillamente, admitir que el Papa se extralimitó en

(232) *Art. cit.*, pág. 113.

(233) Cimitier: *Dict. pract. des conn, rel.* París, 1927, art. "Ordre", col. 136; Lercher: *Instit. Theol. Dogmat.* IV, n. 728, pág. 326 (Oenip., 1949); Michel: DTC, art. "Ordre", col. 1385; Tanquerey: *Synopsis Theolog. Dogmaticae,* III, n. 837. París, 1930; Solá: *Sacrae Theol. Summa,* IV (B. A. C., 1951), pág. 604-605.

(234) Véanse los textos citados por el P. Bellacasa, *art. cit.*, pág. 125 sig.

sus poderes. Ambas hipótesis nos desagradan por igual. Veamos ya las razones que nos mueven a rechazar esta interpretación:

1.º — Las Bulas deben interpretarse en su sentido obvio, sin forzar el sentido de los vocablos, mientras el contexto no nos obligue a ello. Las otras razones, graves sin duda, pueden ser apriorismos teológicos.

2.º El tenor de las expresiones empleadas con las Bulas no admite fácilmente otro sentido. *Conferre ordines* significa normalmente el acto de ordenar personalmente, y no por otro. Es frase técnica de Curia, clara y precisa. La misma que emplea Inocencio VII, de cuyo sentido no podemos dudar por el prolongado uso que de ella se hizo: *ordines huiusmodi alias rite conferre.* La misma que emplean los Papas para conceder la facultad de conferir las órdenes menores: "*Conferendi fratribus tuis minores ordines* (Gregorio IX). La misma que, años más tarde emplea Sixto IV: *Quatuor ordines minores... conferre licite et libere valeatis*" (235).

¿Cómo debería decir el Papa, si se refiriese al hecho de la colación física de las órdenes? ¿Hay expresión más clara y jurídica que *conferre ordines?*

3.º Este mismo significado nos sugieren otras expresiones de la Bula. Refiriéndose a los clérigos que ordenasen los Abades de dichos monasterios, dice: "*Quod canonici sic per dictos abbates promoti.*" Todo hace suponer que se trata de ordenaciones llevadas a cabo por el Abad, y que se quiere reforzar la validez y licitud de tales ordenaciones, por si alguno dudase.

4.º La misma alusión que hace a la Bula de Alejandro IV lo confirma. Hocedez presenta así este argumento: "La concesión de conferir las órdenes menores y mayores, incluso el sacerdocio, se le había concedido, no obstante, la Bula de Alejandro IV "*Abbates*". Ahora bien, esta Bula, inserta en el "*corpus iuris*" declara que los Abades no podían conferir más que la tonsura. No hay, pues, duda posible sobre el sentido de la Bula" (236). Aunque la cita de esta Bula no se hiciera precisamente por lo que se refiere a la colación de las órdenes (237), siempre será verdad que era una expresión corriente para la concesión de conferir la tonsura. Y nadie va a pensar que se trata de una mera licencia para que se tenga dicha ceremonia en el Monasterio.

---

(235) Cfr. "Nouv. Rev. Theol." 51 (1925) pág. 335, not. 2; "Est. Eccles." 4 (1925) 124. Hemos aprovechado estos ejemplos recogidos por el P. Hocedez y el P. Bellacasa, pero se podrían aumentar indefinidamente.

(236) HOCEDEZ, *art. cit.*, ibíd.

(237) P. BELLACASA, *art. cit.*, pág. 132.

5.º El argumento más fuerte es, tal vez, el que nos proporciona la Bula de revocación. Allí se declara, "*irrito, nulo*", cuanto en adelante se atentara contra tal revocación, esto supone:

1) Que da por lícitas y válidas las ordenaciones tenidas hasta entonces.

2) Que la concesión no se puede interpretar en el sentido de *conferre ordines per alium* (episcopum), pues en este caso no declararía el Papa inválidas las ordenaciones (238).

6.º Para negar el hecho de ordenaciones conferidas por un presbítero se apela también a que el Abad no hizo uso de estas licencias.

A esto respondemos que no consta que no se hiciera uso de esta concesión. La Bula fué revocada a los tres años. Entre tanto, tuvo tiempo el Abad de ordenar a sus súbditos. La Bula deja suponer que se llevaron a efecto las licencias, pues declara "irritas" las ordenaciones que se tengan *en adelante* "Decernentes *ex nunc* irritum et inane quidquid contrarium..." (239).

El documento de Martín V es el último que se ha dado a conocer al gran público. Lo editó en el año 1943 K. A. Fink (240). Va dirigido al Abad del Monasterio de Altzelle, de la orden del Cister, Diócesis de Missen.

Fink reproduce el texto según un manuscrito de Leipzig.

Por tratarse de un investigador serio y de una revista científica de tanto prestigio, nadie ha puesto en duda su autenticidad. Luego se ha podido comprobar que también en Roma existe dicho documento, que coincide en todo, excepto alguna ligerísima variante sin importancia, con el publicado por A. Fink (241).

Contenido. — Lo principal se refiere a la concesión hecha al Abad del monasterio "*ad quinquennium*" para conferir todas las órdenes sagradas: "*singulis monachis eiusdem monasterii ac personis tibi subiectis omnes etiam sacros ordines conferendi diocesani loci licentia super hoc minime requisita*".

---

(238) El P. Bellacasa hace constar que un amigo le advirtió que, al aducir él esta razón para probar que el Abad no era Obispo, constituía un argumento contra su propia tesis. En una nota (*art. cit.*, pág. 117, not. 1) intenta salvar esta dificultad seria. Creemos que no lo consigue. Sin embargo, no podemos menos de alabar el artículo del P. Bellacasa, muy documentado, que abrió el camino para otros investigadores.

(239) Esta opinión la sostiene también GILMANN: "Archive für Katholischen Kirchenrecht" (1925) 474-475; DIEKAMP: *Theol. Dogm. Man.* IV, pág. 425.

(240) K. A. FINK: *Zur Spendung der höheren Weihen durch den Priester*, "Zeitschrift der Savigny-Stiftung." Kanon. Abteil. 32 (1943) 506-508.

(241) Para más detalles de este documento remitimos al estudio del P. Solá, publicado en este mismo volumen.

Interpretación. — Si lo entendemos sin prejuicios teológicos, dándole un sentido obvio y natural, no ofrece dificultades. Estas empiezan, cuando se le quiere dar otra significación.

Algunos insisten en que no se puede referir a que el Abad confiriese personalmente las órdenes, pues en este caso no tendría necesidad de añadir la cláusula "*dioecesani licentia super hoc minime requisita*".

A esto respondemos: 1.° Lo que afirman estos autores es que el Abad no necesitaba pedir licencias al Obispo para ordenar a sus súbditos. Pues esto y nada más es lo que se afirma en la Bula.

2.° No creemos que tenga demasiada fuerza esta dificultad. Si tenía que pedir licencias al Ordinario para que otro Obispo ordenase a sus súbditos o para conceder dimisorias a otro Obispo, no parece extraño que el Papa, al concederle este privilegio, añada que lo puede usar sin necesidad de pedir permiso al Ordinario.

3.° No vemos por qué se ha de hacer hincapié en esta frase, refiriéndose únicamente al hecho de las ordenaciones. La cláusula puede referirse a todas las demás concesiones: "*singulas ecclesias ad tuam et tuorum conventus collationem, provisionem, praesentationem...*". Además esta facultad se le concede no sólo para los miembros de su monasterio, sino para todas las personas que dependiesen del monasterio: "*singulis monachis... ac personis tibi abbati subiectis*".

4.° Puesto que las relaciones entre el Abad y el Obispo no eran muy cordiales, parece lógico que el Abad quisiera asegurar bien sus derechos y tener una declaración de que no dependía del Obispo en cuanto al ejercicio de aquellas concesiones, para evitar nuevas reclamaciones y conflictos.

5.° Si estas razones no son muy consistentes, creemos que las contrarias tampoco nos obligan a abandonar la interpretación directa del texto.

El último documento fué el único conocido y ampliamente discutido por los teólogos de las pasadas centurias.

La Bula de Inocencio VIII se publicó por vez primera en el año 1491—dos años después de la concesión—en la "COLECTA QUORUMDAM PRIVILEGIORUM ORDINIS CISTERCIENSIS", bajo el cuidado del Abad Juan VIII de Cyrey, el destinatario, y por encargo del Capítulo General de Citaux. Después se ha editado también en otras ocasiones (242).

---

(242) C. HENRÍQUEZ: *Menologium cisterciense,* Antverpiae. 1630, pág. 1; E.

Lo grave es que no se encuentra en la REGESTA PONTIFICIA. Esto favorece la actitud rebelde de los teólogos, poco fáciles en admitir semejantes concesiones.

El Cardenal Gasparri se ocupó también de este documento. Nos dice que pidió noticias de él al Archivo Vaticano, y le respondieron que existe tal Bula, pero que en ella no se hace mención del Diaconado (243).

Es una solución cómoda, que siguieron muchos autores respaldados por la autoridad del prestigioso Cardenal. Otros autores, sin embargo, no se contentaron con esta afirmación del Cardenal. Quisieron examinar *proprio visu* el documento, y se hallaron con la sorpresa de que no existía en el Archivo Vaticano. Así lo atestiguan Pío de Langogne y Gilmann (244).

C. Baisi, que dedica su tesis doctoral a este problema, pidió explicaciones sobre este asunto a Mons. Angelo Mercati, el cual le confirmó en la opinión defendida por Gilmann, de que no se halla tal Bula en el Archivo añadiendo que esto no significa nada contra su autenticidad: 1.° Porque los privilegios concedidos a los monasterios no siempre se transcribían para evitar los gastos de transcripción; 2.° Porque aun supuesto que se hubiera transcrito, en los *Registros* del Laterano faltan siete volúmenes, entre los cuales se halla el volumen sexto del año quinto del Pontificado de Inocencio, el cual debería contener la Bula en cuestión, que fué concedida el 9 de Abril de 1489 (245).

Como ya hemos indicado, éste ha sido el documento más discutido ya desde los tiempos de Vitoria y de Vázquez. Los teólogos se pueden dividir en tres grupos según la actitud que adopten respecto a su autenticidad y valor:

1.° Los que niegan *a priori* que el Papa pueda conceder tales facultades. Por consiguiente, deben negar la historicidad o procurar explicarla conforme a sus puntos de vista preconcebidos (246).

RODRÍGUEZ: *Quaestiones Regularium,* Venetiis, 1616, pág. 254; KONDING: *Elencho Privileg. Regularium,* Coloniae, 1729, 391-394, Cit. por C. BAISI, pág. 15, not. 1.

(243) Dum multi de bullae genuitate dubitant, mihi facta inspectione in archivo Vaticano, relatum est bullam quidem ibidem reperiri, sed mentionem de diaconatu in eadem deesse (De sacra ordin. II, n. 798, pág. 84-85).

(244) PIO DE LANGOGNE, "Analecta Ecclesiastica" 9 (1901) 311 sig.; GILMANN, "Archive für Kath. Kirchenrecht" (1924) pág. 57.

(245) BAISI, *op. cit.,* pág. 16.

(246) BAISI menciona a más de veinte autores de esta opinión con sus citas respectivas. A él nos remitimos y sólo recordamos algunos nombres: Gonet, Billuart, Salmanticensis (Morales), Tournely, Perrone, Heinrich, Wernz, Lercher, Tanquerey, etc.

2.° Los que dudan de su autenticidad, pero—supuesta la autenticidad de la misma—conceden que el Papa puede otorgar semejantes facultades (247).

3.° Los que admiten la historicidad y la legitimidad del documento (248).

Hoy podemos dar por superados los escrúpulos que se oponían a la autenticidad de la bula. Por eso, en vez de entretenernos a responder a todos y cada uno de los argumentos que se han propuesto en contra de esta Bula, preferimos resumir en breves proposiciones los resultados de las investigaciones recientes:

a) En la primera publicación del año 1491 se habla del Diaconado, y es de suponer que Juan de Cirey que hace alarde de fidelidad—*Ab Archivis Cistertii extraxi et conscribi fideliter... ac diligenter imprimi fecimus*—no se dejaría escapar un detalle de tanta importancia.

b) No es fácil suponer una falsificación, puesto que los falsificadores de las Bulas no trabajaban gratis. Sería criminal cargar a la conciencia del buen Abad de Cirey esta perfidia. El año 1489 lo pasó dicho Abad en Roma. Si hubiera dudado de la autenticidad de la Bula, fácil le hubiera sido investigar la verdad.

c) Hay una dificultad que presenta más visos de gravedad. En la primera parte de la Bula, donde se exponen las peticiones del Abad, sólo se habla de la tonsura y órdenes menores. En la concesión se refiere también al Subdiaconado y Diaconado. Esto parece estar en contradicción con el estilo de Curia.

El hecho es un poco curioso, pero lejos de ser argumento contra su autenticidad, sería una prueba más a su favor, pues el falsario no iba a ser tan infeliz que presentara esta falta tan notable.

Pío de Langogne lo explica diciendo que el Abad había obtenido ya en 1487 una Bula confirmando los privilegios antiguos. En 1489 se dirigió a Roma para tratar con el Pontífice algunos asuntos y recabó privilegios especiales. Se supone que el que extendió la Bula, para ahorrarse molestias, se sirvió de la parte expositoria de la primera Bula añadiendo a continuación los nuevos privilegios recabados y otorgados.

d) Objetaban también algunos que los Abades del Cister nunca hicieron uso de estos privilegios, pero abundan los testimonios en que

---

(247) Vázquez, Lessius, Connink, Gotti, Wirceburgenses, De Augustinis, Tixeront, Brinktrine, Honorato del Val, etc. (Cit. por Baisi, pág. 17 en nota).

(248) Suárez, Silv. Maurus, Platell, Grandin, Morin, Schramm, Hurter, Praxmarer, Diekamp, Gerlaud, etc. (Cit. por Baisi, pág. 18 en nota).

se demuestra que los Abades han conferido dichas órdenes incluso en Roma "*sciente et consentiente Pontifice*". Se sabe, que por lo menos, hasta la Revolución Francesa estuvo en uso el privilegio (249).

Este uso prolongado supone además la aprobación tácita de otros Papas. Nada debe extrañarnos el hecho, porque la mentalidad reinante por aquel tiempo entre Teólogos y Canonistas era que no se diferenciaban sacramentalmente el Obispo del simple presbítero, y sólo le concedían una preeminencia de jurisdicción. El ambiente era, pues, propicio para estas concesiones y no se las consideraría como exhorbitantes, según se las calificaba después.

A nosotros, después de los anteriores documentos, tampoco nos crea nuevos conflictos teológicos. No necesitamos, pues, aguzar el ingenio, para amontonar dificultades que pongan en duda su autenticidad.

3. *Valor y autoridad de las Bulas*

Nos llama un poco la atención la facilidad con que los autores antiguos se desembarazan de la Bula de Inocencio VIII. Tiene, en parte, su explicación. En primer lugar, ellos no conocían más que este caso. La autenticidad de la Bula les parecía muy dudosa, otros la juzgaban abiertamente falsa. Sobre el tenor de las concesiones otorgadas por la bula reinaba no menor confusión. Unos creían que sólo se trataba de órdenes menores y el Subdiaconado, otros la extendían también al Diaconado. No es, pues, de extrañar que hablasen con tanta ligereza de este documento y se saltasen tan fácilmente la barrera.

Todas estas dudas están hoy superadas y aclaradas por los nuevos descubrimientos. Por eso es más difícil comprender la postura de ciertos autores recientes respecto a esta cuestión, tales como Wernz, Pesch, Pohle, Hugon y otros (250).

---

(249) VAN ROY escribe: "Porro hoc privilegium non esse revocatum ex eo patet quod generalis ordinis cistercensis anno 1664 Gandavi religiosis praedicti ordinis in diaconos et subdiaconos ordinaverit, quemadmodum prius fecerat Romae, scilicet anno 1662, sciente et consentiente Pontifice". Es también importante este testimonio de E. HENRÍQUEZ: "Quod privilegium etiam hodie in suo vigore perseverat, variosque egomet vidi monachos, per praefatos abbates ad subdiaconatus et diaconatus ordines promotos". Cfr. BAISI, págs. 22-23. Véase también CANIVEZ, *Dict. Dr. Can.*, ad verb. "Citeaux", Tom. III, col. 783 (1942).

(250) PESCH: *Praelect. Dogm.* VII, n. 668, pág. 337 (edic. 1920). Los demás autores suelen apoyarse en Pesch y repetir esta frase suya: "Factum pontificium non facit legem neque dogma". WERNZ, refiriéndose a la bula de Inocencio VIII: "Unica huiusmodi Bulla particularis, etiam in casu authentiae nondum constitueret peremptorium argumentum..." (*Ius Decret.* II, pars. I, tit. III. Prati (1915) pág. 60, not. 29; POHLE-GIERENS: Allein gesetzt den Fall, der einzige Papst Innozenz VIII hätte wirklich ein so ungewöhnliches Privileg den Zisterzienseräbten zugestanden, so wäre das Problem dogmatisch nicht

No creemos necesario detenernos mucho en probar el valor teológico de estos documentos. Bastarán unas indicaciones, pero antes vamos a proponer una solución que, a modo de hipótesis, presenta A. Michel (251).

Después de citar un largo párrafo de Lennerz (252)—observa Michel—se concluye demasiado aprisa del hecho de las concesiones al hecho de que tres Soberanos Pontífices no se han podido equivocar en materia tan grave. Pensemos en el caso de las "*reordinaciones*".

Las reordinaciones son también decisiones de los Papas en materia muy grave de ordenación sacramental. Y sin embargo, nos vemos obligados a reconocer que los Papas se han equivocado, no sobre el dogma de la inamisibilidad del carácter sacerdotal y de la imposibilidad de reiterar una ordenación verdadera, sino sobre el hecho de la validez de la ordenación recibida de un Obispo simoníaco o herético.

Podría explicarse el hecho, como lo hace Baisi (253), suponiendo que el privilegio de confirmar y de ordenar de los Obispos es de derecho eclesiástico. Con el mismo derecho que se le concede la Iglesia se lo puede quitar.

Solución simplista que nada resuelve, porque a veces se declaran nulas las ordenaciones hechas por el Papa anterior, a quien nadie podía privar de ese poder, y porque la concepción teológica que representa nos parece inadmisible.

Por eso Michel concluye: "Cualquiera que sea la explicación adoptada, los Papas que han procedido a las reordinaciones, han sido víctimas de un error de hecho. Ninguna irreverencia respecto a las prerrogativas del Romano Pontífice. La infalibilidad no entra en cuestión. ¿No podríamos hacer el mismo raciocinio y concluir *a pari* sobre las tres Bulas que conceden el poder de conferir órdenes sagradas a simples sacerdotes? Ninguna irreverencia respecto a las prerrogativas del Soberano Pontífice. La infalibilidad no entraría en cuestión" (254).

Advirtamos que el mismo Michel no acepta esta solución, y sólo la trae como una observación a la argumentación del P. Lennerz.

---

entschieden... Somit darf man mit *Atzberger (Dogmatik* IV, pág. 767) "sicher annehmen, die Praxis der Zisterzienseräbte (bzw. auch die bettreffende Bevollmächtigung seitens des Papstes) *habe auf einem Irrtum beruht" (Lehr. der Dogm.* III, 578-Subrayamos nosotros). HUGON supone que hay razones suficientes para atribuir la concesión del Papa (al Abad de Londres) a una especie de inadvertencia o sorpresa. "Rev. Thom." 29 (1924) 492. De un modo parecido se expresa a veces HOCEDEZ, "Nouv. Rev. Theol.", art. cit.

(251) "L'Ami du Clergé", 63 (1953) 722 sig.

(252) *De sacram. ordinis,* Romae (1953) pág. 143-144.

(253) *Il ministro...,* pág. 153 sig.

(254) *Art. cit.,* pág. 722.

Para nosotros esta sería la solución más expeditiva: pensar que el Papa se ha equivocado sobre *el hecho* o sobre lo que sea. De este modo, suponiendo como privilegio exclusivo del Obispo *iure divino* la ordenación de los presbíteros, la explicación teológica del Sacramento del Orden del episcopado como verdadero sacramento parecería más homogénea y armónica. Sobre las reordinaciones creemos francamente que no se ha dado una solución satisfactoria.

Sin embargo, nos parece demasiado duro y aventurado el tomar una posición teológica al margen o espaldas de tres documentos pontificios de importancia. Por eso hemos preferido aceptarlos con todas sus consecuencias.

Sobre su valor y autoridad diremos:

I) En estas bulas no se trata de una *definitio ex cathedra*, aunque se trata de un hecho dogmático que implica gravísimas consecuencias.

II) Por no tratarse de un caso de infalibilidad pontificia, teóricamente el Papa se podría equivocar.

III) Sin embargo, negamos que se haya equivocado. No admitimos el hecho, *el factum* de un error en varios Pontífices en un asunto tan grave.

I) Los dos primeros puntos creo que no necesitan de explicación. El Papa no habla para la Iglesia Universal, con intención de imponer una doctrina ni de sancionarla con su autoridad suprema (D 1839). La concesión de un privilegio no equivale a una definición *ex cathedra*. Los teólogos admiten que el Papa es infalible en las leyes disciplinares dadas para toda la Iglesia, pero excluyen de esta prerrogativa pontificia las leyes o decretos dadas para una iglesia particular o para circunstancias especiales que no afectan a la Iglesia Universal (255).

Por esta razón no faltan teólogos, que admitiendo la autenticidad de las bulas, niegan que el Papa pueda conceder tales facultades:

> "Genuinitate concessionis supposita, estne quaestio dogmatica, de qua hic agitur, soluta? Non videtur; nam unum factum pontificium non facit legem neque dogma. Potuit pontifex opinionem sequi, quae a multis doctoribus defendebatur, non eo ipso definiens hanc opinionem" (256).

---

(255) "Possunt decreta disciplinaria edi aut pro universa Ecclesia aut pro particulari casu vel pro particulari ecclesia. De solis prioribus decretis loquimur, quae a Summo Pontifice aut a Concilio Oecumenico omnibus fidelibus praescribuntur" (PESCH, *Prael. Dogm.* I, n. 541, pág. 385. Fr. 1915.

(256) PESCH, *Prael. Dogm.* VII, n. 668, pág. 337. Lo mismo LERCHER y los autores citados en la nota 250.

II) La segunda proposición es una consecuensia de la primera. No tratándose de un caso de infalibilidad, en teoría, podría haberse equivocado el Papa.

III) ¿Por qué, pues, no admitimos el hecho? Aunque no todos los documentos pontificios sean infalibles, tienen, no obstante máxima autoridad. El Papa, aun cuando no hable *ex cathedra,* goza ciertamente de una asistencia especial de Cristo, que vela por el bien de su Iglesia. En este caso se trata evidentemente de un asunto dogmático (257). Un asunto que lleva además consigo enormes consecuencias en orden a la santificación de los fieles, tales como la validez de la consagración de la Eucaristía y de las absoluciones impartidas. Un error en tal dispensa o en tales concesiones implicaría, sin duda, una merma de la autoridad de la Sta. Sede, aun cuando no se trate de una definición *ex cathedra.*

Tanto es así, que el caso de dispensa de Grégorio Magno sobre la confirmación fué lo que movió a los teólogos occidentales a conceder que los simples sacerdotes podían confirmar con delegación del Romano Pontífice. Es el mismo problema que se nos plantea a nosotros respecto del orden. La mayor parte de los autores no admiten fácilmente error en el Papa. El Cardenal Lépicier escribe muy sensatamente:

> "Quando agitur de factis dogmaticis, ut esset precise collatio facultatis factae simplici presbytero confirmandi, repugnat vel in uno puncto Summum Pontificem in errorem induci" (258).

Concurren además en nuestro caso circunstancias especiales que nos fuerzan a admitir esta conclusión. No importa que la Bula de Bonifacio IX se haya puesto en práctica o no. No podemos afirmar con certeza su uso, pero lo creemos probable. Los Cistercienses ciertamente han hecho uso de sus privilegios por mucho tiempo, con conocimiento de los Romanos Pontífices, sin que se hayan opuesto a esta práctica, lo cual significaría que ya no sólo dos o tres Papas habrán errado en materia de tanta trascendencia, sino que estarían en el mismo error todos aquellos que, conocedores de las Bulas, las aprobaban tácitamente. ¿Puede suponerse un error de tal magnitud en la Santa Sede?

Benedicto XIV, refiriéndose a la opinión de los teólogos sobre el poder del Papa para dispensar respecto al ministro de la confirmación, hace suyas unas palabras muy expresivas de Veracruz y de Soto:

(257) "Dispensatio sacramentorum pertinet ad veritatem doctrinae", ha dicho Sto. Tomás. *(In IV Sent.,* d. 7, 3, 1).

(258) *De baptismo et confirmatione,* Romae (1923) pág. 404.

"Non videtur fas esse potestatem de qua olim disputabatur Pontifici abjudicare. Quoniam ut ait *Veracruz:* De Pontificis Potestate, postquam dispensavit, instar sacrilegii est. Esset enim Christo quasi exprobrare, quod non satis ecclesiae suae providerit. Et magis ad rem *Sotus:* Non est dubitandum quin simplex sacerdos ex commissione Papae possit sacramentum confirmationis exhibere, et qui de hac re iam modo haesitarent, ecclesiasticis sanctionibus adversarentur. Etenim, quamvis haec conclusio ex sacris litteris non plane colligatur, sufficere tamen debe orthodoxis quod Gregorius illam fecerit dispensationem" (259).

Más expresivo es aún Socinati cuando escribe: "In dispensatione sacramentorum factum Papae est factum Christi" (260).

Esta es, a nuestro juicio, la postura más prudente. Por eso, sin más razonamientos, puesto que *hechos cantan,* al mismo tiempo que admitimos la autenticidad de las Bulas, admitimos que el Papa puede otorgar tales concesiones y que el simple sacerdote, puede ser, por comisión del Papa, ministro extraordinario del orden sacerdotal.

B) Problema que nos plantea este hecho

1. *Historia y Teología*

El P. Chenu ha expresado muy bien el carácter histórico de la teología (261). Otras ciencias, incluso la filosofía, pueden prescindir de su historia, la teología no. La historia forma parte integrante de la teología y debe servir a la teología para guiarla en su sistematización. No podemos olvidar que el Cristianismo es, ante todo, Religión positiva. El Cristianismo no es *mithos,* sino historia, con topografía y cronología determinadas, con hechos y realidades históricas. No se trata, por lo mismo, de saber lo que pudiera haber sido o de lo que debiera ser, según nuestra fantasía, sino de lo que es.

---

(259) *De Synodo Diocesana,* lib. 7, cap. 7, n. 7. Migne, Theol. Curs. 25, 1042.

(260) *Epitomes Questionum Capreoli,* Lugduni 1580, In IV, D. (Cit. por Baisi, *op. cit.,* pág. 119, not. 7). "Para Domingo de Soto, la hipótesis de Durando, admitida por Adriano, según la cual pudo equivocarse dicho Pontífice en esta ocasión (se refiere a la concesión hecha por San Gregorio a los presbíteros para confirmar) arroja una mancha sobre el catolicismo de esos dos autores. Martín de Ledesma dice que yerra en eso Durando: "Quia Papa in his quae sunt fidei, aut pertinent ad bonos mores, errare non potest". A Covarrubias le parece "dura nimis et impia" tal suposición por el mismo motivo" (A. Mostaza, *El problema...,* pág. 249-250).

(261) M. D. Chenu: *Position de la théologie,* "Rev. des scienc. phil. theol." (1935) 232-257.

Hegel en sus años jóvenes, cuando sólo contaba veinte y cinco años, escribió una vida de Cristo muy influenciada por el espíritu de la *Ilustración*. Más que la vida real de Cristo, le interesaba la idea que Cristo representa: la Encarnación. De acuerdo con su amigo de juventud, Schelling, escribe: "Lo decisivo, no es la persona de Jesús, sino la idea que él representa. Haced de Jesús exegética e históricamente lo que queráis; lo que nos interesa es únicamente la Idea."

Siguiendo esta línea del pensamiento, dirá más tarde Arturo Drews, el célebre negador de la existencia de Cristo, repitiendo una frase de Fichte: "La metafísica, no la historia hace feliz" (262).

Con estos principios se preparó el camino para una vida idealista de Cristo hasta culminar en la negación de su misma existencia histórica.

Decimos esto, porque aquí, como en otros muchos casos, no podemos ni debemos construir *a priori*.

Se podría pensar que un dato histórico no debe destruir la belleza y armonía de un sistema teológico. Sin embargo, si ese dato es cierto y es incompatible con una teoría, debemos abatir los vuelos especulativos y adaptar las especulaciones a los hechos y no los hechos a las especulaciones. Sin duda los hechos deben examinarse e interpretarse, pero no deben negarse ni tergiversarse. Hoy nos parece ridícula la actitud de algunos autores que negaban *a priori* la autenticidad de la Bula de Inocencio VIII. Sería inútil seguir disputando, si puede conferirse el episcopado sin poseer antes la ordenación episcopal, cuando la historia nos enseña que más de treinta Papas han sido elevados a la dignidad pontificia desde el simple grado de diáconos en el espacio de unos siglos (263).

Nosotros, dando por supuesto el hecho de que el Papa ha concedido a simples presbíteros la facultad de conferir las órdenes sacramentales, debemos enfrentarnos con la problemática que este hecho nos crea.

2. *El problema*

El primer problema sería, si el Papa puede otorgar tales facultades, pero esto lo hemos resuelto ya afirmativamente. Resta ahora dar una explicación del hecho. La cuestión se puede proponer de diversos modos, y reviste cierta importancia el mismo modo de proponérsela. Nosotros aceptamos la que han propuesto los organizadores de la "*Se-*

---

(262) Cfr. A. RIEDMANN: *Die Wahrheit des Christemtums*, tom. II: *Die Wahrheit über Christus*, pág. 8 sig., pág. 13 sig.

(263) Cfr. M. ANDRIEU: *La carriere eclesiastique...*, pág. 92-97.

mana", que, por lo demás, es el modo más frecuente entre los teólogos. Glosándola un poco viene a proponerse así la cuestión: ¿Cómo puede un sacerdote recibir extrasacramentalmente la potestad de ordenar? Y si la tiene por virtud de su ordenación, ¿por qué no la puede ejercer sin la delegación pontificia? ¿Qué clase de poderes le confiere el Papa? ¿En virtud de qué potestad ordena o confirma?

3. *Soluciones clásicas*

La cuestión no es tan nueva como pudiera parecer. Se la han propuesto los grandes Escolásticos a propósito de la confirmación, que ellos creían ser una atribución propia y exclusiva del Obispo, lo mismo que podemos pensar hoy nosotros sobre el orden. Las soluciones que daban a este problema tienen perfecta aplicación al problema que hoy nos planteamos sobre las órdenes sacramentales. La solución depende, como es obvio, de la opinión que se haya formado sobre la naturaleza del episcopado y sobre sus relaciones con el presbiterado.

En la imposibilidad de hacer un estudio detenido de las soluciones que se han dado a este problema desde el tiempo de la Escolástica hasta nuestros días—estudio que, por lo demás, está en buena parte ya hecho—(264), sólo vamos a exponer el pensamiento de algunos autores de más relieve e influencia en la historia de la cuestión.

Las respuestas de los teólogos pueden agruparse perfectamente en tres grupos:

I) El Papa comunica al sacerdote una potestad de orden.
II) El poder de ordenar es un poder mixto, medio entre el orden y la jurisdicción.
III) El Papa le comunica una potestad de jurisdicción, pero el presbítero ordena o confirma en virtud de su potestad de orden.

I) Entre los que admiten que el Papa comunica al presbítero delegado cierta potestad de orden se cuenta Escoto. Para él, el único ministro del orden como de la confirmación es el Obispo por expresa voluntad de Cristo. Pero el Papa, con una simple delegación, puede constituir en Obispo a todos los sacerdotes, al menos para la colación válida de este acto (265).

---

(264) Nos referimos a las obras de Gilmann, Baisi, Mostaza...

(265) Papa tamen potuit quemlibet sacerdotem illius regionis facere episcopum *quantum ad istum actum*, non tamen conferendo sibi simpliciter gradum episcopalem, nec quantum ad alios actus, et tunc quilibet eorum vere

No parece ser éste el pensamiento auténtico del Doctor Sutil. No obstante, lo hemos querido referir así, porque así ha pasado a la historia y contra la opinión de Escoto así entendida se dirigen muchas críticas.

Su pensamiento parece ser éste: Propone dos soluciones fundadas en diversas hipótesis:

A) Si suponemos que la diferencia entre presbíteros y Obispos es de derecho eclesiástico, pudo muy bien el Papa Gregorio Magno autorizar a los presbíteros el administrar el sacramento de la confirmación y todas las demás funciones episcopales, con sólo revocar la prohibición que les vedaba este ejercicio. De este modo quedarían dichos presbíteros convertidos en Obispos (266).

B) Si únicamente los Obispos poseen *iure divino* la potestad de confirmar, entonces el Papa les hizo Obispos *quantum ad istum actum*, pero sin conferirles la dignidad episcopal (267).

En esta hipótesis, parece innegable que Escoto admite que el Papa le confiere cierta potestad de orden.

Toledo rebate la opinión de Escoto como falsísima. El Papa—le arguye—ha dividido con esa delegación el orden episcopal o no. Afirmar que lo ha dividido concediendo facultad para confirmar y no para otros actos es insostenible, porque el orden es indivisible. Si se dice que les ha conferido integralmente el episcopado y les ha impedido todos los actos, menos el confirmar, resulta igualmente insostenible, porque en esta hipótesis también podrían ordenar hallándose presentes los Obispos. El Papa no puede ordenar a los ausentes, y menos a los futuros, pues ha concedido esta dispensa también a los futuros sacerdotes (268).

A pesar de las dificultades que parece ofrecer esta opinión, en una u otra forma nunca han faltado quienes se adhieran a ella. Algunos autores de nuestros días siguen también las huellas del Doctor Sutil, aunque prefieren atribuir directamente a Dios la comunicación de esta potestad (269).

---

confirmavit tamquam episcopus quantum ad istum actum. (*Reportata,* lib. IV, d. 7, q. 1, n. 7. Ed. Vives, tom. 24, pág. 4).

(226) "Tunc bene potuit dominus Papa concedere sacerdotibus illius regionis auctoritatem confirmationis, et potestatem confirmandi, quia iterum posset facere omnes sacerdotes illius regionis episcopos et tunc omnes ex officio possent confirmare" (Ibídem).

(267) Cfr. Texto citado en la nota 265.

(268) *Enarrat. in Summ. Theol. S. Thom.,* tom. V, Romae 1870, pág. 129.

(269) Nos referimos a STRAUB: De Ecclesia Christi, II, n. 668; LERCHER-UMBERG: De confirmatione (1948) n. 273, pág. 202-204; BOULANGER: *Somme Theologique:* "Le bapteme, la confirmation", not. 65, pág. 346.

Esta teoría ya había sido expuesta por Salmerón a modo de hipótesis: Cristo—dice—puede establecer que el ministro ordinario de la confirmación fuese el Obispo, pero otorgando al mismo tiempo facultad al Sumo Pontífice para que "*ex dispensatione sua*" pudieran administrar este sacramento los presbíteros con la potestad que reciben de Dios, mediante esta delegación (270).

II) Entre los que miran el poder de ordenar como un poder de tipo mixto baste recordar a San Alberto Magno, Alvaro Pelagio, Cardenal Contarini, etc.

1.° *San Alberto Magno* lo citamos únicamente como representante de la teoría llamada "*mixta*", sobre la potestad de ordenar, ya que el Doctor Universal no ofrece ninguna solución a este problema, pues niega en redondo que un presbítero pueda confirmar.

Alejandro de Hales se propone esta objeción:

> "Si solus episcopus potest confirmare aut hoc est ex ordine, aut ex iurisdictione. Si ex ordine, ergo sacerdos posset, quia Episcopus nullum habet ordinem, quem non habeat sacerdos simplex. Si ex iurisdictione, ergo electus ante consecrationem hoc potest" (271).

San Alberto responde:

> "Nec ex ordine tantum nec ex iurisdictione tantum hoc potest Episcopus, sed ex ordine simul et iurisdictione: hoc enim annexum est oficio episcopali sicut consecratio ecclesiarum, et ordinatio clericorum, et velatio virginum et huiusmodi" (272).

Notemos, sin embargo, que esta potestad de orden "exclusiva" del Obispo no es la recibida en la ordenación sacerdotal, sino la que se le comunica en la consagración episcopal. A pesar de todo, no admite que el episcopado sea un sacramento, sino solamente un "*officium iurisdictionis*" respecto al Cuerpo Místico (273).

2.° *Alvaro Pelayo* exige para conferir la ordenación potestad de orden y jurisdicción, pero no da razón de esta opinión (274).

3.° El *Cardenal Contarini* se inclina más bien a explicar el problema, por la potestad de jurisdicción; pero el hecho de que sólo se

(270) *Comment. in Evang. Hist. et in Act. Apost.*, tom. XII, trac. 26 (Madrid, 1601) 213.
(271) *Summ. Theol.* pars. IV, q. 28, m. 1.
(272) *In IV Sent.*, d. 24, a. 36. (Edic. Vives, 1894, tom. 30, pág. 76).
(273) Ibíd., pág. 81.
(274) *De planctu Ecclesiae*, Venetiis 1560, lib. 1, fol. 46. (Cit. por BAISI, página 47, not. 3).

pueda conceder a sacerdotes, le lleva a expresarse de modo que parece admitir la potestad mixta:

> "Superius diximus de Unctione chrismatis quod presbyter ex commissione Papae potest conferre chrisma; de minoribus ordinibus diximus quod conferri possunt ab Abbatibus: quam ob rem potestas Episcopi in ea re, non est ordinis, sed potius iurisdictionis: verum quia committi non potest nisi sacerdotibus, sicuti ea quae sunt tantum iurisdictionis, ut excommunicatio, etc., idcirco superius diximus esse huiusmodi facultatem mediam inter iurisdictionis facultatem et ordinis" (275).

4.° Otro autor partidario de esta solución es Habert, quien opina que la potestad extraordinaria de confirmar compete a los sacerdotes "ex ordinatione simul et iurisdictione" (276).

En nuestros días ha renovado esta opinión Mörsdorf. Según este autor la potestad de orden y de jurisdicción concurre como única causa eficaz en el ministerio de la confirmación. El Papa confiere al presbítero delegado la potestad de jurisdicción necesaria; el Obispo la posee ya en virtud de su consagración episcopal. Como la posee por derecho divino, no le puede ser removida (277).

Todas estas opiniones adolecen de un defecto: el no poder explicarse por qué un Obispo depuesto a quien han quitado toda jurisdicción puede confirmar válidamente. Si se responde que esa jurisdicción la recibe por derecho divino con la consagración episcopal, entonces yo preferiría llamar a las cosas por sus nombres y la deberíamos llamar *potestad de orden*, sacramental o extra-sacramental, según la opinión que se tenga sobre el episcopado.

III) La mayoría de los autores reconocen que el Papa, al delegar a un presbítero para administrar los sacramentos de Orden y de Confirmación, le confiere únicamente una potestad de jurisdicción. Sin embargo, al tratar de precisar en virtud de qué potestad confirma el sacerdote delegado, se dividen los autores: a) Algunos—los menos—defienden que lo hacen en virtud de esa potestad de jurisdicción. Por lo general, estos autores se refieren al caso de la Confirmación. Como principales representantes de esta teoría se cita a F. Faber, D'Annibale y J. Deslandes (278). b) Pero la inmensa mayoría de los auto-

---

(275) *Opera*, Parisiis (1571), pág. 377. (Cit. por BAISI, pág. 139).
(276) Cfr. A. MOSTAZA: *El Problema...*, pág. 305.
(277) *Weihegewalt und Hirtengewalt in Abgrenzung und Bezug*, "Miscelánea Comillas", 16 (1951) 95, 110.
(278) Cfr. A. MOSTAZA, *op. cit.*, pág. 280 sig.; 305 sig.

res sostienen que el presbítero ordena en virtud de su potestad de orden. Aquí el problema será el explicarse, por qué sin la delegación pontificia no puede ordenar o confirmar válidamente el simple sacerdote.

Para salvar esta dificultad se ha recurrido a diversas explicaciones, aunque todas convienen en reconocer que el simple sacerdote por su misma ordenación posee una virtud radical, una *potestas remota vel ligata,* una potencia, la cual se completa y desarrolla por la delegación pontificia.

En los detalles difieren las explicaciones según los autores y escuelas. Sólo vamos a indicar la de Belarmino y la de Suárez, que han ejercido notable influjo en muchos autores actuales.

1.º Belarmino, con su teoría peculiar del carácter, resuelve fácilmente todas las dificultades. El confirmar o el ordenar es, sin duda, un acto de la potestad de orden. Pero los presbíteros facultados para administrar este sacramento lo hacen en virtud de su carácter sacerdotal. Este carácter en el Obispo importa una potestad absoluta, perfecta e independiente. En el carácter presbiteral implica una potestad absoluta, perfecta e independiente en cuanto al bautismo y a la Eucaristía, pero solamente importa una potestad incohada, imperfecta y dependiente de la voluntad del Superior respecto a la Confirmación. Por lo mismo, si no se completa por la concesión de éste, será nulo el sacramento de la Confirmación; pero si se completa con la dispensa, entonces obrará válidamente en virtud de su mismo carácter.

Esto es difícil de comprender—continúa Belarmino—si suponemos que el carácter es una potencia física, que tiene efectos físicos. ¿Cómo explicar, en este caso, el que se perfeccione por la dispensa del Romano Pontífice?

Pero la cosa es muy sencilla, si suponemos que el carácter es el signo de un pacto divino, en virtud del cual Dios coopera en la producción del efecto sacramental con el que posee dicho carácter, y no con otro. Uno de esos caracteres es el signo de un pacto absoluto, y el otro, el de un pacto condicionado (279).

---

(279) "Respondeo: confirmare esse actum ordinis, et cum ordinem esse etiam in presbytero, saltem inchoatum et imperfectum. Observandum est enim characterem episcopalem, sive sit alius a presbyterali, sive idem extensior et maior, esse potestatem absolutam, et perfectam, et independentem conferendi sacramenta confirmationis et ordinis, et ideo non solum posse episcopum sine alia dispensatione confirmare, et ordinare, sed etiam non posse impediri ab ulla superiori poteste quin revera sacramenta ista conferat, si velit, licet poc-

Lo cuestionable aquí es la teoría del carácter que ha tenido poca aceptación (280). Debería explicar además, por qué el mismo carácter sacerdotal es signo de un pacto absoluto respecto de algunos sacramentos, y signo de un pacto condicionado respecto a otros.

2.º Suárez se plantea el problema con crudeza. Consta por los Concilios—objeta—que sólo el Obispo es el ministro de la Confirmación. ¿Cómo es posible, pues, el delegar a un sacerdote sin una nueva ordenación o consagración?

Otros autores—responden—aducen algunos argumentos para probar esta posibilidad; pero, como todo depende de la institución divina, a esto nos debemos atener. Esto supuesto, explica así la cuestión:

> "Es evidente que cabe la posibilidad de que Cristo estableciera que no se comunicase al simple sacerdote en fuerza de su misma ordenación—*ex vi suae ordinationis*—la potestad próxima *et in actu primo* para administrar este sacramento, sino que ésta fuese concedida únicamente al Obispo mediante su consagración. Esto no obstante, pudo Cristo determinar al mismo tiempo que el sacerdote, por su misma ordenación, quedara constituído en potencia remota para que, añadida la comisión o delegación pontificia pudiese conferir el sacramento de la confirmación. No se ve ninguna repugnacia en este modo de institución, sino al contrario se ve cierta congruencia... El que así fuese realmente lo demuestran el hecho de San Gregorio Magno y el Concilio Florentino. Lo insinúa también el Concilio de Trento" (281).

---

cet, si id faciat, prohibente Summo Pontifice; characterem autem presbyteralem esse quidem potestatem absolutam, perfectam, et independentem, quoad sacramentum baptismi et eucharistiae; esse autem potestatem inchoatam, imperfectam, et dependentem a voluntate superioris, quoad sacramentum confirmationis. — Quodcirca nisi perficiatur per dispensationem superioris ea potestas, presbyter confirmando nihil ageret, at si perficiatur, iam ex ipso suo charactere confirmabit. — Id quod minus mirum videbitur, si cogitemus, characterem non esse physicam aliquam potentiam, quae physice aliquid operetur (tunc enim difficile esset intelligere quomodo possit perfici per dispensationem pontificiam), sed esse signum divini cuiusdam pacti, quo Deus concurrit ad effectum sacramentalem producendum cum eo, qui habet characterem, et non cum aliis; facile enim est intelligere, unum characterem esse signum pacti absoluti, alium autem esse signum pacti conditionati" *(De Sacram. Confirmat.*, c. 12, ed. Vives, tom. 3, pág 616).

(280) Cfr. BRINKTRINE: *De ministro confirmationis*, "Div. Thom." (Piac.) 35 (1932) 511 sig.

(281) "Itaque recte intelligimus, potuisse Christum Dominum instituere, ut sacerdoti simplici ex vi suae ordinationis non daretur potestas proxime, et in actu primo (ut sic dicam) ad conferendum hoc sacramentum, sed haec daretur soli episcopo per consecrationem eius, et nihilominus simul voluisse Christum, ut sacerdos ex vi suae ordinationis esse (ut ita dicam) in potentia remota, ut adiuncta commissione, seu delegatione Pontificis, posset hoc sacramentum con-

Pero, ¿cómo entiende Suárez esa delegación? ¿Se reduce a un poder de orden o de jurisdicción?

El Doctor Mostaza, que plantea esta cuestión, responde:

> "Ateniéndonos a la doctrina del Doctor Eximio, la concesión del Papa no añade jurisdicción alguna al sacerdote, puesto que el confirmar (en cuanto a la validez) es un acto exclusivamente de la potestad de orden; su cometido sería, por tanto, hacer que el carácter de orden sacerdotal pasase de potencia remota a potencia próxima respecto de la confirmación" (282).

Nosotros no estamos conformes con este modo de expresarse. Prácticamente no se responde a la cuestión que se propone. Creemos que Suárez reduce la delegación del Papa a un acto jurisdiccional. Esto está en consonancia con su teoría del carácter, quien, lo mismo que Belarmino, lo hace consistir, no en una potencia física, sino más bien moral—*induens quamdam rationem moralis potentiae seu facultatis*—por lo cual se comprende fácilmente que haga depender el acto del carácter de una condición moral, es decir, de la voluntad del Romano Pontífice.

El mismo Suárez responde a esta cuestión al preguntarse si un Papa electo, pero no consagrado aún Obispo, puede otorgar esta facultad. He aquí su respuesta:

> "Haec dispensatio non est actus ordinis, nam in hoc non superat Summus Pontifex alios Episcopos, *sed est actus potestatis iurisdictionis,* in qua superat Pontifex alios Episcopos; ergo si Papa habet supremam iurisdictionem, quamvis nondum consecratus seu ordinatus sit, potest hanc dispensationem concedere" (283).

Nos parece claro, por consiguiente, que Suárez reduce el acto del Papa a un acto de jurisdicción, si bien el presbítero confiere los sacramentos del orden o de confirmación en virtud de su potestad de orden (284).

ferre; in hoc enim modo institutionis nulla est repugnantia, immo posset esse magna congruentia, ut in absentia episcopi non careant fideles aliqua via et potestate obtinendi hoc sacramentum, et habendi sufficientem ministrum eius. Quod autem huiusmodi fuerit institutio, ostendit factum Gregorii supra declaratum. Secundo, concilium Florentinum in verbis supra citatis... Tertio idem indicat Trid., sess. VII, can. 3 de hoc sacramento" (In III p. q. 72, a 11, disput. 36 sect. 2, ed. Vives, tom. 20, pág. 682, n. 11).

(282) *El Problema...*, pág. 275.

(283) In III p. q. 72, art. 11. sect. 2, n. 15.

(284) Cfr. Baisi, *op. cit.*, pág. 132.

4. *Conatos de solución de algunos autores modernos*

Vamos a indicar otros conatos de solución que no dejan de ofrecer interés. Nos referimos principalmente a las soluciones propuestas por Congar, Boularand, Michel.

Congar ha visto claro el problema y lo propone crudamente:

> "Si el episcopado y el presbiterado son órdenes estrictamente distintos por institución divina, los actos propios del Obispo no pueden ser ejecutados por un simple sacerdote, mientras permanezca tal. No se ve cómo una simple autorización papal cambiaría su cualidad de simple sacerdote" (285).

Después de exponer algunas soluciones que se han propuesto a este problema, la de Baisi, por ejemplo, continúa:

> "Presentada así esta tesis, deja una insatisfacción proveniente tal vez menos de su posición fundamental que de las categorías empleadas para pensarla y formularla" (286).

Para resolver este problema cree el P. Congar que nos hallamos ante una teología un poco por hacer. La noción de jurisdicción—dice—es una noción muy precisa, pero muy estrecha para aplicarse a nuestro problema. ¿No sería tal vez mejor buscar la solución bajo el aspecto de un poder litúrgico, que habrá que estudiar y definir? (287).

Sigue después explicando en qué consiste este poder. Muchos teólogos, sin darle este nombre de *poder litúrgico,* apelan para la potestad de confirmar, de bendecir los óleos y conferir órdenes—actos propios del Obispo—a un poder que participa a la vez del sacerdocio y de la jurisdicción, sin que convenga totalmente con uno u otro (288). En el fondo las nociones de "*dignitas*" y de "*ordo hierarchicus*" de que se sirve Sto. Tomás descubren algo parecido.

Hay que pensar en una noción de este género, que por encima de una pura cuestión de jurisdicción, permita dar todo su sentido ya sea a la consagración del Papa, ya sea a su título de Soberano Pontífice, ya sea al poder que ejerce en materia propiamente sacramental, litúrgica y cultual (289).

---

(285) *Faits, problèmes et réflexions...*, pág. 125.

(286) Ibíd., pág. 117-118.

(287) Ibíd., pág. 118.

(288) Ibíd. Congar, apoyado en Baisi, cita como defensores de esta opinión a San Alberto Magno, Alvaro Pelagio, Auriol (Auréolo), Contarini. Cfr. BAISI, *Il ministro...*, pág. 42, 47, 49, 138. No a todos estos autores se les puede atribuir igualmente esta teoría.

(289) Ibíd., pág. 118.

Se trataría de un poder, que, suponiendo la potestad sacerdotal esencial, desarrollaría su validez en razón de un cargo pastoral superior. Un poder que, distinguiéndose inadecuadamente tanto del orden como de la jurisdicción, representaría, de una parte, un modo de poder de orden, una extensión a ciertos actos que implican autoridad en el pueblo de Dios, y de otra parte una aplicación del poder canónico de la Iglesia, en tanto que éste regula y determina su vida sacramental y cultural.

En esta perspectiva no parecería imposible que la concesión del Romano Pontífice supliera a título de excepción y para casos particulares la acción normal de la consagración a un cargo pastoral y que ella pudiere ampliar, a actos superiores y que suponen una autoridad, la eficacia del poder sacerdotal esencial.

Esta concesión representaría algo distinto de una mera comunicación de jurisdicción, a saber:

> "Una forma excepcional de la acción que produce normalmente, sobre el poder sacerdotal esencial, la consagración a una responsabilidad pastoral superior por el episcopado, y esto por una aplicación excepcional del poder litúrgico, el cual es asimismo fruto del poder canónico de la Iglesia aplicado a la organización y a la determinación de su vida sacramental y cultual" (290).

Antes de pasar adelante quisiéramos advertir que a nuestro juicio, el P. Congar cae en la misma dificultad que él mismo se había propuesto evitar: "*No se ve cómo una autoridad papal cambiaría su cualidad de simple sacerdote.*" Una mera concesión del Papa tiene aquí—de hecho—el valor de una consagración. Se supone que la aplicación de un poder litúrgico excepcional que participa del orden y de la jurisdicción. Reaparece, en el fondo, la teoría de la "*myxta potestas*". Se niega al Vicario de Cristo el poder elevar en la línea del orden a un simple sacerdote para ejercer funciones más altas, y se atribuye esa facultad a "un poder litúrgico" de la Iglesia. ¿No es esto un palmario paralogismo?

Nosotros diríamos con palabras más sencillas que la Iglesia o el Vicario de Cristo tiene potestad—en ciertos casos—sobre el ministro de los sacramentos.

El P. Congar relaciona después este principio con el principio de *Economía* de los Orientales, que reconocen en ciertos casos la validez de los sacramentos administrados por los no-ortodoxos, que presumen

(290) Ibid., pág. 119.

como herejes, y que para ellos son nulos (291). Lo compara también con *el poder de excelencia* de Cristo para instituir los sacramentos y para conferir los efectos de los sacramentos sin la celebración formal de los mismos, y concluye:

"Se tiene el derecho de buscar en la misma Iglesia, en este poder litúrgico que pertenece al sacerdocio de los pastores superiores, un cierto poder de disponer de la administración de los sacramentos y de reconocer la validez de las celebraciones dudosas" (292).

A. Michel aprueba esta exposición del P. Congar y se adhiere a la misma, pero procura darle un matiz más escolástico basándose en Juan de Sto. Tomás (293).

Boularand es breve y preciso:

> "Nosotros preferimos ver en esta delegación (concedida a un simple sacerdote) una cierta comunicación de este poder de excelencia que Cristo posee, en cuanto hombre, sobre los sacramentos. ¿No enseña Sto. Tomás que Cristo podría dar a sus ministros una tal plenitud de gracia que hubieran podido ellos mismos instituir los sacramentos y conferir sus efectos por solo su mandato, sin los ritos? Cierto, Santo Tomás añade que no lo ha hecho así para utilidad de los fieles. Por consiguiente, las concesiones de que hemos hecho constancia, ¿no son la prueba de que la Iglesia posee algo de esta "*potestas excellentiae*" de Jesucristo y que el Soberano Pontífice, no obstante, su incompetencia sobre la substancia de los sacramentos determinada por el mismo Cristo, puede transmitir, sin rito consecratorio, un cierto poder litúrgico, que se reduce a la jurisdicción por su origen y al orden por su fin, pero sin responder exactamente ni al uno ni al otro?" (294).

Aquí se presenta la solución en su máxima sencillez. A nosotros se nos hace difícil creer que la Iglesia posee sobre los sacramentos esa *potestas excellentiae* de Cristo por la cual puede comunicar una gracia o una *potestas ordinis* sin rito sacramental.

Esta solución nos recuerda el pensamiento de Escoto, cuando admite que el Papa hace Obispo "quantum ad istum actum" al simple presbítero sin conferirle el grado episcopal. Nosotros preferimos concederle esta potestad—por voluntad de Cristo—sobre el ministro de los sacramentos.

---

(291) Ibíd.
(292) Ibíd., pág. 121.
(293) "L'Ami du Clergé" 63 (1953) pág. 726-727.
(294) *La consecration épiscopale...*" Bull. de Litt. Eccles." 54 (1953) pág. 24-25.

Esta explicación, por su sencillez, casi nos seduce. En ella se logran dos cosas importantes:

a) Descartar el problema de la cuestión sobre la distinción de derecho divino o de derecho eclesiástico entre episcopado y presbiterado.

b) La íntima compenetración del derecho divino y eclesiástico. No se pone esa distinción abisal entre ambos derechos, pues que en definitiva todo proviene de una ordenación divina.

Sin embargo tiene otros inconvenientes:

1) Queda por explicar en qué consiste ese poder litúrgico.

2) En esta teoría no se ve ningún inconveniente en que se concediese tal facultad a los simples laicos.

3) Se deja a un lado la uniformidad y fijación de las leyes sacramentales para recurrir a un *poder litúrgico* indeterminado.

VII

NUESTRA RESPUESTA

Nosotros damos por supuesto: 1) Que el episcopado es un orden sacramental. Es éste un punto que creemos de doctrina católica. Toda solución que tienda a borrar esta diferencia sacramental claudica en un punto importante. Sin embargo no creemos necesario establecer esta diferencia sacramental precisamente en la potestad de confirmar y de ordenar, aunque nosotros lo aceptemos como más probable.

2) La consagración episcopal confiere una potestad de orden más elevada, más independiente, más extensa y más perfecta que la ordenación sacerdotal.

De ahí que, a nuestro juicio, no le puede anular el Papa a un Obispo un acto de orden, mientras que el simple presbítero no lo puede ejercer válidamente sin su delegación.

Esto supuesto, la solución del problema implica estas dos cuestiones:

A) ¿Quién es, por institución divina, el ministro del sacramento del orden y de la confirmación? ¿Ha determinado Cristo el ministro del sacramento del orden? ¿Ha dejado a la Iglesia un poder ilimitado para designarlo?

B) Supuesto que el ministro ordinario es el Obispo y que el presbítero ordena y confirma inválidamente sin delegación, ¿qué clase de potestad le confiere el Papa? ¿Qué potestad supone en el presbítero?

A

La primera cuestión es grave. En torno a ella vienen forcejeando los teólogos desde muy antiguo refiriéndose al caso de la confirmación.

1. Durando de San Porciano ha urgido la dificultad hasta el extremo.

Suponiendo—dice—que por institución divina todo sacerdote es ministro de la confirmación, aunque la Iglesia le haya prohibido ejercer esa facultad, podemos admitir sin inconveniente que puede un presbítero administrar dicho sacramento *ex commissione Papae,* puesto que en este caso no se le concede ninguna potestad nueva, sino que solamente se le autoriza el uso lícito de la misma.

Pero, si "*ex institutione Christi*" solamente el Obispo es ministro de la confirmación, en este caso el simple sacerdote no puede conferir este sacramento por comisión del Sumo Pontífice (295).

Para comprender la gravedad de este argumento baste recordar que muchos autores de su tiempo admitían como opinión cierta que solamente el Obispo era ministro de la Confirmación por institución divina. Por otra parte se conocía el hecho de la dispensa concedida por San Gregorio Magno a los Presbíteros Sardos. Ante esta alternativa, algunos teólogos van apuntando tímidamente diversas soluciones sobre la potestad de la Iglesia acerca del ministro de los sacramentos.

Así lo insinúa Ricardo de Mediavilla, quien funda el derecho de confirmar en una disposición del Vicario de Cristo, que tiene plena potestad sobre su Cuerpo Místico, y así como ha dispuesto que confirmen los Obispos, lo mismo puede hacer, cuando lo aconsejan las circunstancias, que confirmen los sacerdotes (296).

Bien conocida es también la opinión de Alejandro de Hales, quien supone que no solamente el ministro, sino incluso las palabras y la materia del sacramento de la Confirmación fueron instituídas después de la muerte de los Apóstoles, en el concilio de Meaux (297).

---

(295) *IV Sent.,* d. 7, q. 4, n. 10, f. 266.

(296) Sed potestas confirmandi fundatur, ut quidam dicunt, super dispositionem vicarii Christi, qui sicut disposuit quod omnes episcopi confirmare possunt, ita disponere posset, ubi et quando exigeret ratio, quod sacerdotes non episcopi confirmare possent, quia super Corpus Christi mysticum, quod est Ecclesia, habet Papa plenitudinem potestatis; quamvis per comparationem ad conficiendum Corpus Christi verum, potestas Papae non excedit potestatem simplicis sacerdotis" *(IV Sent.,* d. 7, a. 2, q. 1).

(297) *In Concilio Meldensi,* (año 845). Cfr. LENNERZ: *De sacramentis N. L. in genere,* Roma, 1924, nn. 487 sigs.

Sin embargo, los medievales tenían la puerta abierta para resolver el problema, al negar la diferencia sacramental entre Obispos y presbíteros. Y este es el camino que siguen algunos.

2. Más tarde ya se propone abiertamente una mutación de ministro. Juan Viguier, O. P. (298), Profesor de la Universidad de Tolosa, sostiene que del mismo modo que el Papa puede introducir cambios acerca de la "materia" del matrimonio, puede igualmente modificar en algo el ministro de los sacramentos concernientes al Cuerpo Místico de Cristo, tales como la confirmación y las órdenes menores. Con esto no se ha verificado un cambio sustancial, pues el carácter episcopal no es distinto del sacerdotal, sino una extensión del mismo (299).

Muchos autores siguen esta misma orientación. Va prevelaciendo la opinión de que Cristo ha determinado que el Obispo sea el ministro *propio, ex officio,* de la confirmación, y el sacerdote lo sea "*ex Papae commissione*".

Domingo de Soto ofrece otra particularidad notable. Enseña que Cristo no constituyó *simpliciter* a todos los sacerdotes ministros de este sacramento, ni solamente a los Obispos. Hay algo que Cristo determinó como necesario y algo que dejó al juicio de la Iglesia. Como necesario determinó que solamente los sacerdotes pudiesen confirmar, *sive ex officio sive ex commissione.* Al arbitrio de la Iglesia dejó la potestad de reservar a los Obispos este ministerio por ser más excelente (300).

3. La misma solución, aunque bajo otros supuestos y que presentada bajo otra forma, la han adoptado autores actuales para el problema del ministro del orden. Creemos que merecen toda nuestra atención estas indicaciones. Se puede admitir que la materia y la forma de algunos sacramentos no ha sido determinada hasta en sus últimos detalles por Cristo, sino que dejó a la Iglesia el poder de determinarla en ciertos casos y en algunos sacramentos.

¿Por qué no suponer lo mismo sobre el ministro del sacramento del Orden?

Suponemos que por voluntad de Cristo el Obispo es el ministro propio del sacramento del orden. Como heredero y sucesor de los poderes apostólicos, tiene el poder por derecho divino, y por tanto, es inamisible e inamovible.

---

(298) *Institutiones theologicae,* c. 16, ver. 3, París 1588, f. 166. (Cit. por A. Mostaza, *op. cit.*, pág. 257).

(299) Cfr. A. Mostaza, pág. 257-258.

(300) *In IV Sent.*, d. 7, q. unic., a. 11. Cfr. A. Mostaza, pág. 260-261.

Pero suponemos además—admitido el hecho de la concesión pontificia hecha a simples sacerdotes—que todo sacerdote puede ser ministro extraordinario de este sacramento, cuándo y cómo la Iglesia lo juzgue oportuno.

En esta hipótesis, Cristo habría establecido que solamente los sacerdotes puedan conferir el sacramento del orden, pero habría dejado a la Iglesia el poder de regular el ejercicio de esa potestad en los simples sacerdotes.

La consagración episcopal confiere esa potestad y el ejercicio de la misma, porque el Obispo participa del poder regio de Cristo. Es un poder pleno, incontrolable. El Obispo representa a Cristo en función de Cabeza y Jefe de la Iglesia, y tiene un poder propio, en cierto modo, ilimitado.

La ordenación sacerdotal confiere esa potestad, pero no el ejercicio de la misma. El poder del sacerdote es un poder ministerial, dependiente. Participa del poder santificador de Cristo y de su poder profético o magisterial, pero siempre—en el último caso—bajo la vigilancia y dependencia del Obispo.

Se comprende la conveniencia de que la Iglesia controle ese poder que se refiere al orden social y al bien comunitario de la Iglesia. Sería un poder disolvente el que todo sacerdote—contra la misma voluntad del Papa y del Obispo—pudiera crear nuevos ministros del altar y constituir en jerarquía a los simples fieles.

San Buenaventura dice que para conferir las órdenes no basta el poseer la potestad física, sino que se requiere "*quaedam eminentia*", porque el Espíritu Santo así lo ha determinado.

> "Ad hoc ergo, quod ordo recte tradatur, disponit Spiritus Sanctus, quod tradatur ab eo, qui non solum, ordinem habet, sed qui habet ordines per quas est potens sicut et alii, sed et *eminentiam dignitatis,* per quam potest super alios... Alia ratio est, quia, si passim omnibus esset concessum tot admitterentur ad ordines, quod *non servaretur ordo, immo potius generaretur confusio:* et ideo dispositum est Dei consilio quos solis episcopis ordinis dispensatio... concedatur" (301).

Lo mismo, pero con términos más claros y concisos, afirma Tomás de Estrasburgo. Para ordenar escribe—no sólo se requiere una potestad de suficiencia, sino que es precisa una potestad de redundancia. Si todos pudiesen ordenar, desaparecería el orden y se engendraría el caos.

(301) *In IV Sent.,* d. 25, a. 1, q. 1 Ed. Quaracchi, tom. IV, pág. 642-643.

"Ut quis possit facere sui similem *non sufficit potestas sufficientiae,* qua scilicet potestate possit esse in tali officio, *verum etiam requiritur potestas redundantiae,* qua scilicet potestate possit alterum sui similem instituere. Cum ergo huiusmodi potestas redundantiae non sit in quolibet sacerdote; ideo non quilibet sacerdos potest ordines conferre... Haec potestas invenitur solum in maioribus praelatis... Unde si quilibet sacerdos posset ordinare... *tunc non esset ordo, sed fieret horror*" (302).

Si aun tratándose del número limitado de Obispos no han faltado abusos en la historia de la Iglesia, ¿quién no ve los desórdenes y graves perjuicios que podrían seguirse para el buen régimen y gobierno de la Iglesia, si todos los sacerdotes tuviesen esa potestad con plenos derechos en cuanto a su ejercicio?

Estos sacramentos que suponen cierta perfección social, cierto grado o rango en la jerarquía, no pueden ser dispensados más que por los príncipes de la Iglesia, como son los Obispos, o bajo la dependencia del Jefe Supremo de la Iglesia.

"Por los sacramentos del orden y de la confirmación los fieles son deputados para algunos oficios especiales. Tal deputación pertenece al oficio de Príncipe. Por esto, el administrar estos sacramentos pertenece a solo el Obispo, que es como Príncipe de la Iglesia" (303).

Esto escribe Santo Tomás, y sin embargo, admite la excepción para el sacramento de la confirmación, porque conocía el privilegio concedido por San Gregorio Magno a los presbíteros Sardos. Nosotros admitimos además la excepción para el sacramento del orden, porque conocemos otras concesiones ignoradas de Santo Tomás.

¿Razones de esta posición? Responderíamos aquí poniendo por premisa esta sentencia de Suárez: "Fere omnia quae ad sacramenta spectant, licet in Scriptura fundata sint, praecipue firmantur usu et traditione Ecclesiae" (304). Lo mismo respondían los teólogos de las centurias pasadas sobre el caso de la confirmación. La razón más fuerte es siempre el hecho de la dispensa de San Gregorio Magno (305). La tradición constante, que ha visto siempre en el Obispo el ministro propio del orden, por una parte, y el hecho de la dispensa pontificia a favor de los simples sacerdotes, por otra, nos dan derecho a supo-

---

(302) *In IV Sent.,* d. 25 (Venetiis, 1564) f. 141. (Cit. por BAISI, pág. 45).
(303) III, q. 65, 3, 2.
(304) *De poenit.,* disput. 19, sect. 3, n. 7. Ed. Vives, tom. 22, pág. 418.
(305) DOMINGO DE SOTO, al terminar de exponer su teoría, concluye: "Quod totum constat ex Ecclesiae traditione et ritu" *(In IV Sent.,* d. 7, q. unic., art. 11). Lo mismo hacen Suárez, Bartolomé de Ledesma y otros. Cfr. A. MOSTAZA, página 249 sig. 262, 265.

ner que el Obispo es *iure divino* el ministro ordinario de este sacramento, y que el sacerdote puede ser también, por voluntad de Cristo, ministro extraordinario o *minister delegatus.* Podríamos repetir aquí las palabras de Socinati: "*In dispensatione sacramentorum factum Papae est factum Christi*" (306). Si se ha dado el hecho autorizado por el Papa, es porque Cristo así lo ha establecido y ha dejado a la Iglesia el poder de regular esta potestad.

B

La segunda cuestión es la que se nos plantea expresamente en el tema de este trabajo:

¿Qué supone ya en el presbítero? En el presbítero supone una capacidad radical en virtud de su misma ordenación. ¿En qué consiste o cómo explicar esa capacidad radical? Son muy diversas las explicaciones que se pueden dar. Vamos a recoger una que nos recuerda la opinión—tan interesante—de Auréolo. Es la de Witase, teólogo de la Sorbona. El habla de la confirmación, pero se puede aplicar al sacramento del orden.

Como tantos otros teólogos clásicos, dice que el carácter sacerdotal tiene en sí la virtud para administrar el sacramento de la confirmación, pero no puede ejercer esta potestad, sino se *desarrolla*, "*per novam consecrationem*" en el Obispo, "*per commissionem*" en el presbítero. Mas este desarrollo no consiste en una positiva ampliación de la potestad sacerdotal, sino en la remoción de un impedimento que, por derecho divino, impide el ejercicio de la misma (307).

Dölger sigue una orientación parecida. Piensa que el Papa no concede nada positivo, sino más bien algo negativo, algo así como la supresión de un impedimento (308).

Semejante a estas opiniones es la solución que propone Journet en un artículo reciente. Inspirándose en *Juan de Santo Tomás* (II-II, q. 185, a. 1 ad 2) responde "que el poder físico de confirmar y de conferir ciertas órdenes se encuentra tanto en el Obispo como en el sacerdote. En el Obispo, ministro ordinario de estos sacramentos, este poder está siempre *desligado* (delié), nunca es ligable (liable); en cuanto a la validez, lo puede ejercer inmediatamente, incondicionalmente. En el sacerdote, ministro extraordinario de estos sacramentos,

(306) *Epitomes Quest., Capreoli*... Cfr., nota 260.
(307) MIGNE, *Theologiae Curs. completus*, 21, 981.
(308) *Das Sakrament der Firmung historisch-dogmatisch dargestellt*, Wien (1906), pág. 218.

este poder es siempre ligable y de ordinario se encuentra ligado; en cuanto a la validez, no se puede ejercer sino con dependencia de una concesión, autorización, delegación jurisdiccional del Soberano Pontífice.

Recurre luego al ejemplo clásico del sacramento de la penitencia, en el que el sacerdote, aun teniendo el poder físico de perdonar los pecados, no lo puede ejercer sino con dependencia de una condición moral, es decir, si tiene jurisdicción. Se pregunta en seguida, si esta distinción marca una diferencia en la misma línea del orden, y responde afirmativamente. Más adelante, resumiendo su pensamiento, concluye:

"Creemos, por consiguiente, al mismo tiempo: 1.° Que un sacerdote delegado por el Romano Pontífice puede conferir el sacerdocio. 2.° Que, esto no obstante, la diferencia entre Obispos y presbíteros es de derecho divino.

Los sacerdotes tienen el poder físico de confirmar y ordenar. El ejercicio válido de este poder depende en ellos de una condición moral, a saber, de una concesión del Romano Pontífice. Es sin duda en la línea del orden, en lo que concierne al ejercicio válido de su poder de confirmar y de ordenar, por lo que los sacerdotes son inferiores a los Obispos.

Y al contrario, es por un puro acto jurisdiccional, por lo que el Soberano Pontífice *desliga* su poder de confirmar y ordenar. El sacerdote, desligado por el Papa, obra en la línea del orden; el Papa, desligando al sacerdote, obra en la línea de la jurisdicción" (309).

Por diversos caminos se van dejando caer todos los autores en las mismas conclusiones. Esta es la opinión que nosotros creemos más aceptable.

El presbítero debe poseer, por su misma ordenación, cierta *potestas ordinis*, que le hace capaz de administrar dichos sacramentos. Esto se deduce:

I. — Del hecho que todos los teólogos actuales admiten que el Papa no puede conferir estos poderes a otro que no sea sacerdote, excepto tal vez el poder de confirmar con respecto a los diáconos. Rechazamos el principio de los Canonistas medievales, según el cual todo ordenado puede conferir la orden que posee (310). Creemos que un diácono no

(309) *Vues récents sur le sacrement de l'ordre...*, pág. 91-102.

(310) Ya antes hemos indicado esta teoría de los Canonistas. Como en el estudio del P. Solá se trata también esta materia, hemos omitido los textos y citas de comprobación. Algunos pueden verse en BAISI, *Il Ministro...*, pág. 28-35.

puede conferir el diaconado con delegación pontificia. Para estos casos concedemos valor al principio de Santo Tomás y teólogos medievales: la potestad sobre el Cuerpo Místico de Cristo supone la potestad sobre su cuerpo real. Para conferir órdenes sagradas creemos que se requiere el carácter sacerdotal.

II. — Porque estimamos que el Papa no confiere ni puede conferir al sacerdote delegado una potestad de orden. Sería recaer en la opinión de Escoto. Francamente no vemos que por ahí pueda buscarse la solución. Una delegación, un permiso, un mandato a distancia no puede añadir nada sacramental, en la actual economía sacramentaria.

En la teoría tomista de la causalidad física de los sacramentos esto parece evidente. La dispensa, la comisión no pueden añadir nada real—sacramental, y si lo añadiere, esa potestad permanecería indeleble, inmutable. Pero las mismas dificultades se presentan a los que admiten la causalidad moral o jurídica; porque si, por hipótesis, el carácter sacerdotal no lleva consigo anejo el poder de ordenar y de confirmar, ¿cómo puede explicarse que el Papa le conceda tal poder, que solamente puede tener efecto en virtud de una promesa divina; es decir, suponiendo que Cristo mismo lo ha instituído así? De hecho los defensores de la causalidad moral o jurídica recurren a una explícita institución de Cristo o algo semejante.

III. — Porque creemos que toda solución que tienda a resolver el problema del ministro extraordinario de las órdenes sacramentales por mera jurisdicción es insuficiente. El intento reciente de Baisi lo juzgamos desafortunado. Esta solución procede sobre bases teóricas que nosotros hemos rechazado en este estudio.

IV. — Por estas razones nos vemos obligados a recurrir a la potestad de orden, que posee ya el presbítero. Todo sacerdote, en virtud de su misma ordenación, posee una *potestas,* una *vis ordinis,* o una *potencia radical* o *remota,* como quiera decirse, que puede ser desplegada, desligada, desarrollada o actuada por la comisión del Romano Pontífice. Como esta terminología indica, caben muchos matices de explicación.

Esta posición parece comprometer dos tesis que hemos defendido anteriormente: a) La diferencia sacramental o de institución divina entre Obispos y presbíteros; b) La doctrina del Concilio de Trento, que niega que la potestad de ordenar y confirmar sea común a los presbíteros y a los Obispos.

A)

La primera dificultad, de suyo, es grave. El conceder a los presbíteros la potestad remota o ligada de ordenar y confirmar tiende a borrar la diferencia sacramental entre ambos órdenes. Sin embargo, esta diferencia se salva suficientemente: *primero,* en el poder de regencia sobre el Cuerpo Místico de Cristo, en el *munus pastorale seu apostolatus.*

Segundo, en el mismo modo de poseer estas potestades.

I. — Afirmamos, en primer lugar, que la diferencia sacramental se salva suficientemente, perfectamente en las otras potestades del Obispo. Los autores modernos, tienden a ver lo más propio y lo más característico del Obispo, no tanto en su poder de ordenar y confirmar, cuanto en sus funciones regias y pastorales de Príncipe, Cabeza y Rector de la Iglesia, *concediendo un valor sacramental a esta potestad episcopal* sobre el Cuerpo Místico.

Lécuyer uno de los autores que más han estudiado la naturaleza de la gracia episcopal, ha escrito:

"Nosotros tenemos por cierto que el episcopado conferido después del presbiterado confiere una nueva gracia. Y esta gracia—ya lo hemos dicho—es una gracia de apostolado, en el sentido más preciso de este nombre: El Obispo es el sucesor de los Apóstoles, es un testigo enviado por Cristo: "Como mi Padre me envió a mí, así yo os envío a vosotros." "Vosotros seréis mis testigos" (Joan. 20, 21; Act. 1, 8).

El objeto preciso de la gracia episcopal en lo que tiene de específico no es, pues, ni el sacrificio eucarístico ni siquiera el cuidado de su grey, sino su expansión, su crecimiento jamás acabado... El Obispo puede dejar a otros el cuidado de conferir los sacramentos; la evangelización es su propia obligación, y este deber le incumbe en virtud de su misma consagración" (311).

Después de hablar mucho de la gracia propia del episcopado llega a esta conclusión importante: lo mismo en el sacerdocio de Jesús que en el sacerdocio de los fieles existen también en el sacerdocio institucional conferido a los Apóstoles y perpetuado por el sacramento del Orden dos grados complementarios, el primero de los cuales se ordena a la Eucaristía y el segundo al Apostolado."

No negamos que la tradición antigua veía la diferencia más sensible y específica entre Obispos y presbíteros en la potestad de orde-

---

(311) LÉCUYER: *La grace de la consecration episcopal,* pág. 412-413.

nar; pero, aun cuando no fuese así, la gracia sacramental del Episcopado se salva en cualquier hipótesis.

Bouëssé, en su magnífico artículo "*Episcopado y sacerdocio según Santo Tomás*", mira como constitutivo propio del episcopado, en cuanto se diferencia del presbiterado, el poder de régimen sobre el cuerpo místico de Cristo, de gobernar la Iglesia, de pastorear la grey de Cristo e instruirle en la doctrina revelada (312).

Queda, por tanto, a salvo la tesis de la sacramentalidad y distinción de derecho divino entre Obispos y presbíteros, aun cuando admitiésemos en el simple sacerdocio igual potestad que en el Obispo respecto a los sacramentos de orden y confirmación.

II. — Pero además, esta diferencia la podemos encontrar en la misma potestad de ordenar y confirmar. El diaconado no comunica ningún poder nuevo sobre la Eucaristía ni sobre otros sacramentos que no lo puedan ejercer válidamente los simples fieles, incluso las mujeres, y sin embargo, se admite que es sacramento e imprime carácter, porque comunica gracia, y ese poder sobre la Eucaristía y sobre los otros sacramentos que recibe por la ordenación lo posee de un modo propio particular y puede usar licítamente de esa facultad en muchos casos que a los demás no les es permitido. Con mayor razón podemos afirmar lo mismo acerca de la potestad de confirmar y de ordenar de los Obispos. Estos la poseen de un modo propio, perfecto, independiente, ligada. Sólo en casos extraordinarios pueden hacer uso de ella, y aún entonces requieren la delegación del Papa para el uso válido—no sólo lícito—de la misma. Hay aquí una diferencia evidente, palpable. Y una diferencia sacramental, porque los Obispos la poseen en virtud de su consagración, y los presbíteros necesitan de un poder complementario. Y este modo diverso de poseer la misma potestad marca una diferencia notable en la misma línea del orden, mucho mayor que la que existe entre un diácono y el simple fiel.

III. — La potestad de ordenar en el Obispo es superior, porque ningún sacerdote puede conferir el episcopado. "Debe haber al menos, un sacramento que no puede ser delegado al simple sacerdote; tal es el Episcopado. La gracia del Apostolado, recibida el día de Pentecostés, no se transmite sino por los Apóstoles y sus sucesores. La Iglesia de Cristo no es presbiteriana; es apostólica, es decir, episcopal y romana" (313).

(312) "*Rev. des scienc. relig.*", 28 (1954) 370 sig.

(313) LÉCUYER, *La grace de la consecration episcopal...*, pág. 417.

B)

Con esto se resuelve también la segunda dificultad: ¿Se salva la doctrina del Concilio de Trento?

Parece cierto que el Concilio sólo se ocupa del ministro ordinario de las órdenes, y no del extraordinario. Salmerón, uno de los teólogos que tomaron parte activa en las discusiones, sobre el sacramento del orden, no duda en afirmar que en canon 3. ses. VII, lejos de definirse que únicamente el Obispo puede administrar el sacramento de la confirmación se insinúa la existencia de un ministro extraordinario con la misma potestad (314).

Por otra parte, el Concilio nada afirma sobre el modo cómo le conviene al Obispo dicha potestad, si es de derecho divino o de derecho eclesiástico.

Por eso no es preciso recurrir a métodos difíciles de explicación para resolver esta dificultad (315).

Basta decir que la potestad de ordenar y confirmar le compete a los Obispos *ex officio* y por derecho propio, y los presbíteros carecen de esta facultad, ya sea porque la Iglesia se lo prohibe, ya sea porque la ordenación sacerdotal no se la confiere. El Concilio prescinde de ulteriores determinaciones.

Si ahora quisiéramos descifrar en qué consiste esta *potestad radical, potestas in actu primo* o *potestas ligata* nos podríamos perder en disquisiciones filosóficas de poco provecho. Admitimos esa potestad radical, impedible, ligable porque la praxis de la Iglesia así nos lo persuade. Respecto a la confirmación es claro que en otros tiempos confirmaban los presbíteros y hoy la Iglesia les impide el ejercicio de esta potestad. Por consiguiente, es una potestad de orden que la Iglesia puede impedir. Respecto al sacramento del orden, si admitimos los hechos referidos, tenemos igualmente una potestad radical, que puede ser desplegada por voluntad del Romano Pontífice. Sin esa delegación expresa es nulo todo acto intentado por el simple presbítero.

Nosotros preferimos esta explicación, porque nos resistimos a creer que el Papa pueda con una simple delegación, conferir una potestad

---

(314) "Deinde adverte, Concilium Tridentinum cum dixit, episcopum esse ordinarium ministrum, satis insinuasse alium esse non ordinarium, et validum esse si ab eo ministretur, licet olim reprehensum sit, quando sine licentia malorum fieret" *(Comment. in IV contra Gentiles,* cap. 60).

(315) Véanse las diversas interpretaciones recogidas por LENNERZ, *De Sacramento Ordinis,* nn. 143 sig.

de orden o un carácter sacramental. En esto creemos que tiene razón Congar:

"No se ve cómo una autorización papal cambiaría su cualidad de simple sacerdote" (316).

CONCLUSION

Dada la postura afirmativa que hemos adoptado ante los hechos históricos discutidos sobre las ordenaciones sacramentales, llevadas a cabo por simples sacerdotes, parecería lógico que hubiéramos adoptado también la distinción más restringida posible entre Obispos y presbíteros: negar la distinción sacramental, o negar, al menos, que el episcopado imprime carácter, puesto que no faltan autores que militen por estas teorías. Sin embargo, creemos que esto sería dejarse seducir por una lógica aparente o caer en un comodismo irresponsable. En teología debemos fijarnos principalmente en realidades. Y si alguna vez no sabemos explicarnos filosóficamente ciertos problemas, es preferible sacrificar el rigor lógico de un sistema a sacrificar las realidades teológicas que lo fundan.

En nuestra exposición hemos intentado salvar la Lógica y respetar también los datos históricos y teológicos, que creemos fundamentalmente seguros. Hemos procurado armonizar verdades teológicas y datos históricos. Si no lo hemos conseguido, queda el camino abierto para inteligencias mejor dotadas. Por nuestra parte, recibiremos agradecidos cuantas indicaciones se nos hagan para la mejor comprensión de este problema.

(316) *Faits, problèmes...*, pág. 125.

APENDICE

Insertamos a continuación los principales documentos pontificios a que hacemos referencia en nuestro estudio. Hemos subrayado las partes que ofrecen más interés para nuestro objeto.

I

BULA "SACRAE RELIGIONIS" DE BONIFACIO IX

BONIFATIUS... ad perpetuam rei memoriam. SACRAE RELIGIONIS sub qua dilecti filii Abbas et Conventus Monasterii Apostolorum Petri et Pauli ac sanctae Ositae Virginis et martyris in Essexia ordinis S. Augustini Londoniensis diocesis devotum et sedulum exhibent altissimo famulatum promeretur honestas ut votis eorum, illis praesertim per quae utilitas dicti monasterii procuratur et cultus divinus in eodem in dies augmentatur, ac honor abbatibus eiusdem monasterii pro tempore existentibus uberius impenditur in futurum quantum cum Deo possumus favorabiliter annuamus. *Hinc est quod nos ipsorum abbatis et conventus in hac parte supplicationibus inclinati ut idem abbas et successores sui in perpetuum abbates ejusdem monasterii pro tempore existentis omnibus et singulis canonicis praesentibus et futuris professis ejusdem monasterii omnes minores, nec non subdiaconatus, diaconatus et presbyteratus ordines statutis a iure temporibus conferre libere et licite valeant et quod canonici sic per dictos abbates promoti in sic susceptis ordinibus libere et licite ministrari possint* quibuscumque constitutionibus apostolicis et aliis contrariis in contrario editis quibuscumque quacumque firmitate roboratis nequaquam obstantibus eisdem abbati et successoribus suis ac eorum canonicis auctoritate apostolica tenore praesentium indulgemus. Ipsis abbati

et conventui de uberioris dono gratiae concedentes et eadem auctoritate decernentes quod si forsan in posterum gratias ut indulgentias seu privilegia vel alias quascumque concessiones seu litteras apostolicas de hujusmodi ordinibus concedendis seu suscipiendis aut de alia quacumque materia seu re per sedem apostolicam vel praedicta auctoritate in perpetuum vel ad certum tempum praedictis abbati et conventui vel aliis quibuscumque in partibus Angliae vel alibi concessa per eandem sedem in genere vel specie revocari, restringi aut minui contigerit, per hoc praesens indulgentia nullatenus revocetur, restringatur aut in aliquo quomodolibet minuatur. Et praesentes litterae nisi de ipsis plena et expressa de verbo ad verbum mentio habeatur in omni sua permaneat robore firmitate. Constitutionibus et ordinationibus apostolicis et aliis quibuscumque gratiis, privilegiis indulgentiis seu litteris apostolicis vel aliis quomodolibet communiter vel divisum concessis et aliis contrariis non obstantibus quibuscumque. Nulli igitur etc. Nostrae concessionis et constitutionis in forma gratiae etc. Si quis etc. Datum Romae apud Sanctum Petrum Kal. februarii. Anno undecimo, etc. [1 Febr. 1400].

(Publicada por F. Fofi, *La Scuola Cattolica* 52 (1924), pág. 179 sig. Cfr. Lennerz: *De Sacramento Ordinis*, (Romae, 1953), pág. 145 sig.).

II

BULA "APOSTOLICAE SEDIS" DE BONIFACIO IX REVOCANDO LA ANTERIOR

BONIFATIUS... ad futuram rei memoriam. Apostolicae Sedis providentia circumspecta nonnumquam concessa seu ordinata per eam cassat, revocat et annulat prout rerum circunstantiis, pensatis praesertim Cathedralium et praelatorum illis praesidentium statui id conspicit utiliter expedire. Dudum siquidem nos ad dilectorum filiorum abbatis et conventus monasterii sanctae Ositae ordinis Sancti Augustini londonensis diocesis petitionis instantiam ut ipse abbas, et successores sui abbates dicti monasterii qui essent pro tempore *mitra annulo et omnibus aliis pontificalibus insigniis libere uti.* Quodque in dicto monasterio et prioratibus eidem monasterio subjectis ac parochialibus et aliis ecclesiis ad ipsis communiter vel divisim pertinentibus quamvis ipsis pleno iure non subessent, *benedictionem solemnem post missarum vesperarum et matutinorum solemnia dummodo in benedictione hujusmodi aliquis Antistes vel sedis apostolicae legatus praesens non esset, elargiri possent per quasdam primo. Et deinde ut abbas et succesores praefacti omnibus per singulis canonicis praesentibus et futuris professis ejusdem monasterii omnes minores necnon subdiaconatus, diaconatus et praesbyteratus ordines statutis a iure temporibus conferre libere et licite valere felicis recordationis Alexandri Papae IV praedecessoris nostri quae incipit abbatis et aliis quibuscumque*

constitutionibus apostolicis nequaquam obstantibus eisdem abbati et successoribus auctoritate apostolica per quasdam alias nostras duximus indulgendum pro in praedictis litteris plenius continetur. Cum autem sicut exhibita nobis pro parte venerabilis fratris nostri Roberti Episcopi Londiniensi petitio continebat monasterium praefactum *in quo idem Episcopus ius obtinet patronatus* per quosdam ipsius Episcopi praedecessores londonienses episcopos qui fuerant pro tempore fundatum extiterit ac litterae et indulta hujusmodi in gravem ipsius Episcopi et iurisdictionis suae Ordinariae ac ecclesiae londoniensis laesionem vergere dignoscantur, pro parte ejusdem Episcopi nobis fuit humiliter supplicatum ut suae et ejusdem ecclesiae indemnitati consulere in praemissis benignitate apostolica dignaremur. Nos super hiis prout ex iniuncti nobis ministerii pastoralis officio tenemur providere volentes huiusmodi supplicationibus inclinati litteras et indulta huiusmodi auctoritate apostolica *ex certa scientia tenore praesentium revocamus, cassamus et irritamus ac nullius esse volumus roboris vel momenti.* Districtius inhibentes abbati et Conventui ac successoribus praedictis ne pretextu dictarum litterarum contra revocationem nostram hujusmodi aliquid attemptare aut iisdem litteris uti quoquomodo praesumant et *decernentes ex nunc irritum et inane quidquid contrarium a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attemptari* praedictis litteris et Constitutionibus apostolocis et aliis contrariis non obstantibus quibuscumque.

Nulli ergo etc. nostrae revocationis et cassationis irritationis voluntatis et constitutionis infringere, etc. Si quis autem etc. Datum Romae apud Sanctum Petrum octavo Id. februarii anno quartodecimo etc. [6 feb. 1403].

(Publicada por F. Fofi, *loc. cit.*, pág. 181 sig. Cfr. Lennerz, *loc. cit.*, pág. 146 sig.).

III

BULA "GERENTES" DE MARTIN V

MARTINUS Episcopus, servus servorum Dei, dilectis filiis, abbati et conventui Monasterii Celle sanctae Mariae, Cist. Ordinis, Misnensis diocesis, ad Romanam ecclesiam nullo medio pertinentis, salutem et apostolicam benedictionem. Gerentes ad vos et monasterium vestrum paternae dilectionis affectum ad commoda vestra libenter intendimus ac petitionibus vestris illis praesertim, quibus dispendiis vestris occurritur, facilem impertimur assensum. Hinc est quod nos volentes vos et monasterium ipsum praerogativa gratiae prosequi et honoris tibi fili abbas, *quotiens hoc hinc ad quinquennium opportunum fuerit,* singulas ecclesiae ad tuam et tuorum conventus collationem, provisionem, praesentationem seu quamvis aliam dispositionem communiter et divisim pertinentes ac membra dicti monasterii in dioecesi Misnensi

consistentis eorumque cimeteria sanguine vel semine polluta reconciliandi *singulis monachis eiusdem monasterii ac personis tibi abbati subiectis omnes etiam sacros ordines conferendi dioecesani loci licentia super hoc minime requisita,* constitutionibus et ordinationibus apostolicis ceterisque contrariis nequaquam obstantibus, auctoritate apostolica tenore praesentium licentiam concedimus et etiam facultatem. Nulli ergo etc. Datum Romae apud Sanctos Apostolos XVI kal. Decembris pontificatus nostri anno decimo. (16 nov. 1427).

(Publicada por K. A. Fink, *Zeitschr. der Savigny-Stiftung*, kanon. Abtl. 32 (1943), pág. 507 sig. — Lennerz, *loc. cit.*, pág. 147-148).

IV

BULA "EXPOSCIT" DE INOCENCIO VIII

INNOCENTIUS Episcopus, servus servorum Dei, dilecto filio Ioanni Abbati Monasterii Cistercii Cabilonensis dioecesis, salutem et Apostolicam benedictionem.

Exposcit tuae devotionis sinceritas et religionis promeretur honestas, ut tam te, quem speciali dilectione prosequimur, quam tuum et alia quattuor principalia tui Cisterciensis Ordinis monasteria, post praedictum monasterium tuum immediate fundata, primas quattuor illius filias nuncupata, condignis honoribus attollamus, ac specialibus favoribus et gratiis prosequamur. Cum itaque sicut exhibita nobis nuper pro parte tua petitio continebat, ex privilegiis et indultis apostolicis tibi et aliorum quatuor monasteriorum praedictorum abbatibus pro tempore existentibus, ut omnes ordines minores personis ordinis eiusdem intra monasteria praedicta conferre, ac pallas altaris et alia ornamenta ecclesiastica benedicere, *ac mitra et annulo et aliis pontificalibus insigniis uti, nec non in illis et aliis monasteriis et prioratibus illis subiectis, ac parochialibus et aliis ecclesiis ad eos communiter vel divisim pertinentibus, quamvis eis pleno iure non subessent, benedictionem sollemnem, post missarum, vesperarum et matutinarum sollemnia, dummodo in benedictione hiusmodi aliquis antistes, vel apostolicae Sedis legatus praesens non foret, elargiri,* ac ecclesias et monasteria dicti Ordinis, quoties foret oportunum, dummodo ex homicidiis polluta non forent, reconciliare, aqua prius per aliquem catholicum antistitem, ut moris est, benedicta obtenta, valeret, diversis vicibus ac partibus quandoque sigillatim quandoque simul, prout ista privilegia edocent, concessum fuerit et ab aliquibus haesitetur an tu et dicti abbates pallas et alia ornamenta huiusmodi extra ipsius ordinis monasteria, et etiam illa quae ad monasteria et loca dicti ordinis non spectarent, et an possint in quibuslibet aliis monasteriis et locis dicti ordinis utriusque sexus benedicere, licet abbates praedecessores a tanto tempore citra cuius contrarii hominum memoria non existit, praemissa omnia seu maiorem partem

facere consueverint. Nos, qui ordinem ipsum prae ceteris in visceribus gerimus charitatis et illum intendimus non minoribus gratiis et privilegiis quam praedecessores nostri fecerunt, decorare, tuis in hac parte supplicationibus inclinati, tibi et successoribus tuis, ac dictis abbatibus aliorum quattuor monasteriorum praedictorum nunc et pro tempore existentibus, ut de caetero perpetuis futuris temporibus, praedicta et quaecumque alia vestimenta, ac ornamenta ecclesiastica, corporalibus vasculisque ad reponendam sacram eucharistiam ac imaginibus quibuslibet comprehensis, in locit et domibus dicti ordinis benedicere, et calices consecrare tam de dicto ordine quam si ad vos aliunde nonnumquam deferantur, ac altaria de novo constructa, seu translata, restaurata, aut mutata, in quibuslibet locis dicti ordinis, chrismate sacro prius ab catholico antistite recepto consecrare, et etiam benedictionem sollemnem post missarum, vesperarum et matutinarum sollemnia in quibuslibet monasteriis, domibus ac locis dicti ordinis utriusque sexus, servatis gradibus superioritatis inter vos, elargiri: ac ne monachi dicti ordinis pro suscipiendis Subdiaconatus et Diaconatus ordinibus extra claustrum hinc inde discurrere cogantur, tibi et successoribus tuis, ut quibuscumque dicti ordinis monachis, *aliis vero quatuor abbatibus praefatis, ac eorum successoribus, ut suorum monasteriorum praedictorum religiosis, quos ad id idoneos repereritis, Subdiaconatus et Diaconatus ordines hujusmodi alias rite conferre,* ac cum negotiorum qualitas pro tempore ingruentium id exegerit antequam illucescat dies, circa tamen diurnam lucem, ita quod id nec vobis nec sacerdoti taliter in praesentia vestra celebranti ad culpam valeat imputari, missam in vestra et cuiuslibet vestrum ac familiarium vestrorum vobiscum praesentia per vosmetipsos missam celebrare et per alium sacerdotem idoneum facere celebrari. Et quia interdum propter munus benedictionis quod per episcopos abbatibus et abbatissis dicti ordinis impenditur, contentiones ac privilegiorum ordinis vestri laesiones oriantur, sub praetextu quod episcopi praefati ex impensione muneris hujusmodi praetendunt aliquam postmodum in eos et eorum monasteria iurisdictionem et superioritatem, contra dicti ordinis vestri privilegia habere, tibi et successoribus tuis praedictis dumtaxat, ut munus benedictionis huiusmodi quibuscumque dicti ordinis abbatibus et abbatissis impendere, ac abbatibus et abbatissis praedictis ut dictum munus a te et successoribus tuis praefatis recipere, libere et licite possitis et possint, auctoritate apostolica et ex certa scientia tenore praesentium de specialis dono gratiae indulgemus. Non obstantibus constitutionibus et ordinationibus apostolicis nec non omnibus illis quae in litteris privilegiorum et indultorum huiusmodi concessum est non obstare, ceterisque contrariis quibuscumque. Proviso quod huiusmodi concessione ante diem celebrandi seu celebrare faciendi parce utamini, quia cum in altaris officio immoletur Dominus Noster Dei Filius Iesus Christus, qui candor est lucis aeternae, congruit hoc non noctis tenebris fieri sed in luce. Verum quia difficile foret praesentes litteras ad singula quaeque loca, in quibus expediens fuerit deferre, volumus et praefata auctoritate decernimus quod illarum transumptis manu publici notarii inde rogati subscriptis, et sigillo tuo aut alicuius Curiae ecclesiasticae, seu personae in ecclesiastica dignitate constitutae munitis, ea

prorsus fides indubia adhibeatur quae praesentibus adhiberetur si essent exhibitae vel ostensae. Nulli ergo hominum...

Datum Romae apud sanctum Petrum, anno incarnationis Dominicae millesimo quadringentesimo octuagesimo nono, V Idus Aprilis, Pontificatus nostri anno quinto". [9 aprilis 1948].

(Publicada por Pio de Langogne, O. M. C., *Analecta Ecclesiastica* 9 (1901) 312 sig. — Lennerz, *loc. cit.*, pág. 150 sig.).

II

OTROS ESTUDIOS

M. I. SR. D. MANUEL FERRO COUSELO.
Canónigo de Santiago de Compostela

¿ES LA GRACIA SANTIFICANTE UNA ENTIDAD ABSOLUTA?

SUMARIO

INTRODUCCION *

EL hombre al ser elevado al orden sobrenatural se convierte en una nueva creatura, se da en él un nuevo nacimiento, una nueva generación, una nueva vida; participa de la misma vida divina. Esa participación en la vida divina, que se obtiene por la gracia, es incoativa en la tierra y obtiene su plenitud en la gloria.

Si las expresiones bíblicas no indicasen suficientemente que se trata de algo positivo, no meramente negativo (ausencia de pecado), de algo físico, no meramente moral; la identidad de esa vida con la vida eterna—que afirman los textos sagrados—indica claramente se trata de una verdadera regeneración, de una regeneración física, de una vida física: que la gracia, que es el principio de esa vida, es algo físico. En efecto, lo que se completa es de la misma naturaleza en el fin que en el comienzo; de otro modo, no habría habido desarrollo, crecimiento, sino sustitución. En la gloria se trata de una participación física en la vida divina, luego ya en su comienzo, en la incoación por la gracia, se trataba de una participación física.

(*) El objeto de nuestro trabajo no tanto es llamar la atención sobre las dificultades que ofrece la clásica interpretación científica de la gracia, cuanto señalar el origen de esa interpretación. Frente a esa interpretación (y similares) anunciamos otra, que creemos no ofrece tales inconvenientes. La presenta la obra inédita de AMOR RUIBAL titulada "Naturaleza y sobrenaturaleza". Nuestro trabajo no tiene otra pretensión que la de ser una simple introducción a esa obra que no tardará en ser editada. Ese carácter de mera introducción justifica el que no se detallen ni desarrollen teorías de sobra conocidas ni se aporten citas más que cuando—como en el caso de Ockham—se mencionen actitudes no tan conocidas.

La gracia es algo físico y vital en el hombre, y algo sobrenatural: es lo que aparece en los bien conocidos textos sagrados.

Ahora bien, ¿en qué consiste, cuál es la naturaleza de esa realidad física sobrenatural? ¿En qué categoría de seres debe ser catalogada?

Dado que lo sobrenatural no se opone, ni prescinde del orden natural, las teorías generales para explicar el orden natural, si son legítimas, tienen aplicación en el orden sobrenatural—con las limitaciones impuestas por la diferencia de naturaleza—. Si esas teorías no son adaptables, es porque tampoco son legítimas en su orden. El mejor contraste de la verdad de las teorías del orden natural es su confrontación con el dogma. Esto que nos dice la razón nos lo confirma la experiencia.

I

LA GRACIA CONCEBIDA COMO "ACCIDENTE ABSOLUTO"

El caso concreto que nos ocupa es uno de tantos ejemplos. La teoría filosófica de la constitución de los seres encuentra serias dificultades en la explicación de las realidades del orden sobrenatural, pero es que esas mismas dificultades se le presentan ya en la explicación del orden natural.

El *absolutismo* que atribuye a las realidades la filosofía es la causa de las dificultades en la explicación de la gracia; pero es que tal teoría tampoco es aceptable en su orden, tampoco explica suficientemente el orden natural.

Según la filosofía clásica, los seres se dividen en substancias y accidentes; y éstos, a su vez, en absolutos y modales. Pero las substancias, en el sentido de esa filosofía, son algo *absoluto,* como *absolutos* son los que en realidad merecen el nombre de accidentes.

Al catalogar la gracia, es obvio no se ponga entre las substancias: sería algo extrínseco al alma y no vital. Tampoco puede incluirse entre los accidentes modales; pues éstos no son más que una pura modificación, un modo que no se distingue realmente del sujeto; por lo tanto, no está sobre el sujeto, no puede elevarlo: la gracia no sería sobrenatural. Es la dificultad que no pueden salvar los que influídos más o menos de idealismo y, en última instancia, de nominalismo no admiten los accidentes absolutos—no obstante aceptar los principios que llevan necesariamente a la admisión de tales accidentes—. Si la gra-

cia es algo accidental y absoluto, la clasificación está ya dada: la gracia no puede ser más que un *accidente absoluto.*

Que la gracia es algo accidental, es indudable; pues la gracia encuentra la naturaleza ya plenamente constituída y no la modifica substancialmente: por la gracia el hombre no deja de ser hombre.

La dificultad está en que la gracia sea algo *absoluto,* que sea una entidad *absoluta.* En tal hipótesis, además de ser la gracia algo extrínseco al alma, algo yuxtapuesto, algo no vital, difícilmente se concibe cómo puede ser sobrenatural.

En efecto, el accidente absoluto se concibe como una entidad realmente distinta y exterior a la naturaleza. Como la gracia, por su carácter sobrenatural, no puede dimanar de la substancia del alma, sino que tiene que provenir del exterior (de Dios) ¿qué otra unión es posible más que la yuxtaposición, una unión exterior que no afecta al ser íntimo del alma? Los actos sobrenaturales serían exclusivamente de la gracia, no del alma, como el pensar es exclusivo del alma, de ningún modo del cuerpo no obstante su unión intrínseca con el alma. Y si tales actos no son del alma ¿cómo pueden ser vitales y meritorios?

Si la gracia es una entidad absoluta, no se concibe una oposición directa, una oposición metafísica de la gracia con el pecado; y, por lo mismo, que en absoluto no pueda darse la coexistencia de gracia y pecado, como, con gran escándalo de los más sostuvieron algunos; pues el pecado no sería directamente la negación de la gracia, tal negación se seguiría sólo como consecuencia.

Concebida la gracia como entidad absoluta, tampoco se ve la imposibilidad de una substancia sobrenatural. Pues si hay una entidad accidental, una entidad *absoluta* en sí misma sobrenatural ¿qué dificultad puede encontrarse en que esa entidad absoluta no sea accidente sino substancia? Si es que una substancia sobrenatural parece un contrasentido, ese contrasentido se da no precisamente por ser substancia, sino por ser una entidad absoluta; y, por lo mismo, trátase de substancia o de accidente.

En efecto, esa entidad absoluta o es infinita o finita. Si infinita, es el mismo Dios; en ese caso, la gracia sería el mismo Dios en composición con el alma; lo que no puede admitirse en una explicación ortodoxa. Si es finita, tenemos una entidad finita exigiendo la vida divina, participar en lo más íntimo de Dios. Y si una entidad finita por si misma, por razón de su entidad, exige esa comunicación con Dios ¿qué dificultad hay en que una naturaleza, una substancia finita puede exigirla por si misma? Tendríamos que afirmar que la gracia no es en

absoluto necesaria. O alguna naturaleza finita, alguna substancia al menos posible, podría exigir la participación de la vida divina, o ninguna entidad absoluta finita: ni la gracia.

II

ERRORES TEOLOGICOS PROVENIENTES DE LA DESACERTADA CONCEPCION DE LA GRACIA

Esta última es la posición del nominalismo, que dice que en absoluto ("de potentia Dei absoluta") ni se requiere la gracia para hacer el alma grata a Dios ni basta; pues no por tener la gracia es ya el alma necesariamente grata a Dios. Y llegó a esa posición urgiendo y exagerando los principios que llevaron a la teoría de la composición de los seres a base de realidades absolutas. Por eso vamos a detenernos algo en la exposición de esta doctrina, antes de buscar su génesis.

He aquí lo que de la gracia dice Ockham, el precursor, también en esto, del protestantismo (que poco más hizo que aplicar al cristianismo los principios filosóficos ockhamistas):

> "Ideo dico quod ad hoc quod anima sit grata et accepta Deo, de potentia Dei absoluta nulla forma supernaturalis requiritur in anima et quacumque posita in anima potest Deus de potentia sua absoluta illam non acceptare ut sic semper *contingenter et libere et misericorditer* et gratia sua beatificat quemque ut ex puris naturalibus nemo possit mereri vitam aeternam, nec etiam ex quibusqumque donis collatis a Deo nisi quia Deus contingenter, libere et misericorditer ordinavit quod habens talia dona possit mereri vitam aeternam, ut Deus per nullam rem possit necessitari ad conferendam cuicumque vitam aeternam; et sic etiam propria opinio maxime recedit ab errore Pelagii; ipse enium Pelagius posuit quod, si aliquis habet actum bonum ex genere, Deus necessitatur ad conferendum sibi vitam aeternam, et non mere ex gratia sua, ita quod necessario foret injustus si sibi non tribueret vitam aeternam. Opinio autem praedicta, quamvis non ponat actum elicitum ex puris naturalibus sic necessitare Deum, ponit tamen aliquam supernaturalem formam creatam a Deo necessitare Deum. Ego autem pono quod nulla forma nec naturalis nec supernaturalis potest Deum sic necessitare, qui non includat contradictionem quod talis forma quaecumque praevia beatitudini sit in anima et tamen quod Deus nunquam velit sibi conferre vitam aeternam, imo ex mera gratia, sua liberaliter dabit cuicumque dabit, quamvis de potentia ordi-

nata aliter non posset facere propter leges voluntarie et contingenter a Deo ordinatas, et sic loquuntur Sancti in ista materia, et ista opinio maxime recedit ab errore Pelagii, quae ponit Deum sic non posse necessitari et non magis gratuitam et liberalem Dei acceptationem esse necessariam cuicumque" (1).

La gracia, según eso, es necesaria sólo por libre disposición divina; pero ella *en sí* no tiene virtualidad intrínseca para exigir la vida divina. Los actos pueden ser meritorios sin la gracia, y pueden no serlo con la gracia. Ello hace que la gracia *en sí* sea algo inútil, pues la vida eterna es don puramente gratuito de Dios, no exigencia de los méritos, de la gracia, que sólo es una condición arbitrariamente exigida por Dios, ya que ella *de sí* nada aporta en orden a la vida eterna: Es una entidad sin sentido, que exige la arbitrariedad divina. El principio "non multiplicanda sunt entia sine necessitate", de que tanto uso hacen los nominalistas, no tiene aquí un cumplimiento muy exacto. Ante la razón, la gracia aparece como algo superfluo, el acceso a la vida divina queda totalmente al arbitrio de Dios: ya que podría darlo sin la gracia, ni la gracia de suyo lo exige (2).

Estamos a un paso del protestantismo, a un paso de la negación de esa entidad sin sentido según la concepción nominalista. Negada la necesidad y sobrenaturalidad intrínseca de la gracia (es consecuencia), los actos no pueden tener proporción con la vida eterna: ésta depende sólo de la liberalidad y misericordia de Dios.

Dado el pesimismo protestante en su concepción de la naturaleza caída, corrompida esencialmente por el pecado original, la teoría de la libre aceptación se convertirá en la de la imputación externa de los méritos de Cristo, como un manto para cubrir el pecado que hace al hombre desagradable a Dios. De la gracia en sí no necesaria, se pasa a la inexistencia de la gracia. Si la gracia no existe, el pecado original no puede consistir en la pérdida de la gracia, en la pérdida de dones sobrenaturales, sino que consiste en la pérdida de algo natural, de

(1) *I Sent.*, dist. XVII, q. 1, L, M; (Cf. *III Sent.*, q. V, L; *Quodl.*, VI, q. I, y BIEL, *Collet.*, I, dist. XVII, q. 1, F.). Las citas de Ockham y demás nominalistas, si no se especifica otra cosa están tomadas de VIGNAUX en *D. T. C.*, XI, 1.ª p. 717-784. (Art. "Nominalisme"). Dado el carácter de este trabajo—según queda ya indicado—y lo fácil que es encontrar las citas, por razón de la materia, no creemos necesario citar en cada caso la columna de donde se toman.

(2) Según leíamos en el párrafo citado (véase cita anterior), Ockham no rechaza la doctrina de Pelagio porque éste afirme que con sólo actos naturales puede obtenerse la vida eterna, sino por sostener (Pelagio) que tales actos la exigen, fuerzan a Dios a otorgarla; y lo mismo rechaza en los que exigen la gracia como en sí necesaria. ¿Qué añade entonces de sí la gracia?

algo constitutivo de la misma naturaleza humana: la naturaleza queda corrompida en sus mismos elementos esenciales; y como esencialmente corrompida no puede menos de producir obras malas: todas sus acciones son pecados.

Pero si Dios no está obligado a atender a los méritos (teoría nominalista), tampoco lo está a los deméritos. Puede prescindir de ellos, y dar a los manchados con el pecado la vida eterna o el infierno, a su puro arbitrio: con imputar los méritos de la redención a unos y no a los otros, ya está decidido el destino de cada hombre.

Es decir: siempre la pura arbitrariedad que parte de Dios, la pura gratuidad respecto de la vida eterna, sin que el hombre presente más que su pura inutilidad; nada de mérito humano, nada de elevación intrínseca: la gloria es puro don de Dios.

Esta fué la herencia que el nominalismo trasmitió al protestantismo. Mas no sólo en esto es su heredero: lo es en su misma esencia. El protestantismo fundamentalmente consiste en la adaptación del cristianismo a la filosofía nominalista. El protestantismo es el individualismo religioso, es el *absolutismo* individualista que rompe las relaciones sociales en lo religioso, como más tarde romperá las relaciones sociales de la sociedad civil recibiendo el nombre de liberalismo.

III

ORIGEN LOGICO DE TALES DOCTRINAS HETERODOXAS

Pero lo notable es que la doctrina fundamental del nominalismo, el absolutismo del individuo, nace del mismo principio que llevó a la concepción del absolutismo en los elementos de los seres, nace de la teoría del paralelismo entre el conocer y el ser, entre el orden ideal y el real; paralelismo que hemos hecho notar al tratar otros problemas (3). Paralelismo extremo en Platón, que lo lleva hasta considerar como distintas y separadas las realidades que tienen concepto distinto (4); paralelismo mitigado en el aristotelismo escolástico (limitado a los conceptos positivos y absolutos, quedan excluídos los negativos y relativos), y otra vez paralelismo extremo en Ockham, que—parece una

(3) Cf. v. gr. *Las conclusiones teológicas en Suárez*, R. E. T. IX (1949) 285-286.

(4) "...sciendum est quod Plato... ea que possunt separari secundum intellectum ponebat etiam secundum esse separata" (STO. TOMÁS, *De verit.*, q. 21, a. 4).

paradoja—lo lleva al nominalismo, a negar el valor de los verdaderos conceptos, de los conceptos universales.

El modo de ser de la esencia se corresponde con el modo de ser de la definición, o del concepto; asimismo, el modo de ser del accidente; y lo mismo se diga de la materia prima y de la forma substancial, dice el mismo Santo Tomás en su tratado "De ente et essentia" (5). Como la esencia se expresa como algo absoluto e independiente, ése es su modo de ser: una realidad absoluta e independiente en su género; el accidente se expresa en concepto distinto, aunque no independiente, del de la substancia: luego su ser, si bien distinto, no es independiente del de la substancia. La distinción de esencia y existencia—objeto de tantas discusiones—también la prueban los primeros defensores (y entre ellos Santo Tomás) por la distinción de los respectivos conceptos: ya que se trata de dos conceptos positivos y absolutos.

Ockham vuelve al paralelismo extremo de Platón, a la correspondencia perfecta entre el orden ideal y el orden real; y partiendo de este paralelismo, para no admitir los dos mundos como Platón, tiene que negar el valor de los conceptos universales. Basado en que todo lo que es distinto conceptualmente lo es también realmente y en absoluto separado, niega que al concepto llamado universal responda en la realidad algo que no sea totalmente individual; porque si en la cosa se diese algo distinto de las notas individuantes, sería separable; si "hombre" no se identifica totalmente con Juan v. gr., de suerte que no haya entre ambos ni siquiera distinción conceptual, tendríamos la posibilidad absoluta de la separación real de Juan y hombre, lo cual—dice Ockham—es absurdo; luego al concepto universal no responde nada en la realidad distinto de lo esencialmente individual: el concepto universal no es tal concepto, no es concepto (6). Dígase lo mismo de las relaciones. Si al concepto de relación respondiese algo real tendríamos la posibilidad de la separación de la relación de su fundamento, lo cual tampoco puede admitirse. Luego es preciso admitir sólo individuos, e individuos *absolutos,* sin relación entre sí (7).

Ese mismo paralelismo ideal-real lleva a Ockham a la—dentro de la escolástica—peregrina afirmación de la posibilidad de existencia de la materia prima sin ninguna forma substancial (8). Y lo que dice

---

(5) "Et quia, ut dictum est, essentia est id quod per definitionem significatur, oportet ut eo modo habeant essentiam quo habent definitionem". Habla luego del accidente y de la materia prima. *De ente et essentia* c. VII (5) [GRABMANN-PELSTER, *Opuscula et textus,* p. 53].

(6) Cf. v. gr. I *Sent.,* q. III, B-G; q. IV-VII.

(7) Cf. *II Sent.,* q. II, H; *Summa totius logicae,* 1.ª pars, CXLIX.

(8) "...materiam posse esse sine omni forma" *(Quodl.* VI, q. V).

más a nuestro caso, por sus repercusiones en el orden moral y sobrenatural, lleva a la concepción de un Dios pura arbitrariedad. En efecto. dado que toda distinción de razón importa distinción real, es preciso negar aquélla en Dios. En Dios, según esto, no podemos distinguir—ni siquiera con distinción de razón—entre inteligencia y voluntad y demás atributos: en El entender es querer y viceversa sin posible distinción intelectual. Entre los atributos no puede haber orden ni precedencia lógica. Por lo mismo, a la voluntad no hay nada que preceda ni siquiera en el orden lógico. Por eso, para ella no hay normas: Dios es pura arbitrariedad. Lo justo o injusto v. gr., no es una norma objetiva basada en última instancia en la naturaleza divina, sino algo constituído por la pura voluntad de Dios que quiso fuera así como pudo querer lo contrario (9). El mismo odio contra Dios es malo porque Dios así lo dispuso; podría incluso ser un acto bueno y meritorio si esa fuese la voluntad de Dios: decían expresamente los nominalistas (10).

Por lo tanto, la bondad o maldad de las acciones no es algo intrínseco a la acción, sino que depende exclusivamente de la voluntad de Dios. Y si la bondad y maldad, con mayor razón la sobrenaturalidad no depende de la naturaleza intrínseca de la gracia, sino de la voluntad de Dios. Los actos humanos en absoluto son meritorios o no, no por condición intrínseca, sino por pura disposición divina, porque Dios dispuso aceptarlos como tales o no (11).

Una gracia que no aparece justificada, en sí totalmente inútil, acabará por ser abandonada al urgir estos principios. Esa entidad física, sobrenatural y vital, que aparece en los textos bíblicos, es negada en el protestantismo en virtud de tales presupuestos filosóficos. El dogma se subordina a las teorías filosóficas, que es el signo de los sistemas heterodoxos; la palabra divina aparece subordinada a la palabra humana y precisamente en los que alardean de presentar la pura palabra divina y la palabra divina pura. Y ese fué y será siempre el signo del protestantismo: estar continuamente en función de la cultura reinante y, por lo mismo, en perpetua fluctuación. Nació de un error filosó-

---

(9) He aquí las palabras del nominalista Biel (en este punto todavía más explícito que el maestro): "Deus non potest contra rectam rationem verum est, sed recta ratio quantum ad exteriora est voluntas sua. Non enim habet aliam regulam cui teneatur se conformare, sed ipsa divina voluntas est regula omnium contingentium. Nec enim quia aliquid rectum est aut justum ideo Deus vult sed quia Deus vult, ideo justum et rectum" *(Collect.,* I, dist. XVII, q. I, a. 3, Coroll.).

(10) Cf. AMANN, art. *Occam,* en D. T. C. XI, 1.ª pars., Col. 894.

(11) Cf. not. (1).

fico y sigue la descomposición de ese error que en el orden doctrinal le dió el ser.

Tal fué la trayectoria de esa entidad absoluta en las concepciones de los nominalistas y protestantes, por dejarse llevar de la lógica sin tener en cuenta el dato revelado. No podemos decir que no hayan sido consecuentes con la teoría filosófica de la gracia. Ockham creemos tiene razón al decir que ninguna entidad *creada* puede—por su condición intrínseca—*obligar* (necessitare) a Dios (12). Son consecuentes con la desacertada concepción filosófica de la gracia, mas no con lo revelado, que era lo que debían tener presente en sus lucubraciones.

Contrario es el proceder de los teólogos católicos: que, por adaptar las concepciones filosóficas al dato revelado multiplican sus teorías. La gracia considerada en sí misma la clasifican en general como accidente absoluto. Y, considerada en relación a Dios.

IV

¿ES LA GRACIA "IMITACION FORMAL DE LA NATURALEZA DIVINA"?

La gracia ha sido clasificada por los teólogos como accidente absoluto. No podía ser otra su clasificación al ser considerada como una entidad absoluta. El accidente—según la concepción aristotélica—está en la substancia y dimana de la substancia. Esto último no puede convenir a la gracia. Admitirlo sería tanto como negarle su carácter sobrenatural.

Los moldes aristotélicos sobre la constitución de los seres resultan estrechos para explicar la naturaleza de esta entidad que revelan los textos sagrados. Sujetarla a tales moldes sería la actitud del heterodoxo, de ningún modo la del teólogo católico que nunca subordina la palabra divina a la palabra humana, lo revelado a las lucubraciones filosóficas. Modificar tales doctrinas o completarlas, según se lo exija el texto sagrado, será el camino que seguirá el teólogo ortodoxo que no se contente con una mera exposición del dato revelado, que pretenda hacer una exposición científica del dogma.

El complemento de la doctrina aristotélica lo encuentran los teólogos en la teoría platónica "de las participaciones". "Consors divinae naturae" es el hombre por la gracia, según expresión del mismo texto

(12) Cf. ibíd.

sagrado. Luego la gracia—dicen—es una participación de la naturaleza divina. ¿En qué consiste esa participación?

Si la doctrina del platonismo y del neoplatonismo sobre las participaciones es insostenible ya en el orden natural, esta doctrina es aún más insostenible aplicada al orden sobrenatural. La doctrina de las participaciones es una consecuencia del paralelismo ideal real que fundamenta todo el sistema de Platón. Pero, aparte de ser falso su fundamento y no haber razón alguna que justifique tal doctrina, su admisión llevaría a consecuencias de todo punto inaceptables. El monismo total, el panteísmo más extremado, sería la conclusión obligada.

Los teólogos se dan cuenta del peligro de tal doctrina y explican y matizan esa expresión de sabor platónico. Por de pronto, esa participación no quiere decir que sea la misma naturaleza divina la que informa el alma, ni menos que sea una parte o un efluvio de la naturaleza divina; ni siquiera quiere decir que la gracia sea divina en su ser, que se dé una proporción de igualdad entre la gracia y la naturaleza divina, que no haya más diferencia que lo que en Dios es substancia sea en el hombre accidente. Después de muchos titubeos, esos teólogos terminan diciéndonos que la gracia se reduce a una *imitación* de la naturaleza divina; imitación de la naturaleza divina como es en sí, pero al fin sólo imitación (13).

De modo que, según esa explicación, el "consors divinae naturae"—la participación de la divina naturaleza—se reduce no a la posesión de Dios, sino a la posesión de una imitación de Dios: una imitación creada y finita y que, por lo mismo, dista infinitamente de la perfección de Dios. Si con esa entidad finita se quiere salvar la distancia infinita que media entre el hombre y Dios no se consigue el intento, ya que esa distancia no se puede salvar a base de interponer realidades finitas: la distancia sigue siendo invariablemente infinita. Una entidad finita no puede acercarse más o menos a Dios, acortar distancias, y menos *exigir*, en virtud de su perfección intrínseca, la comunicación con la naturaleza divina. Pero, además, la gracia es incoativamente la gloria. Si el estar en gracia consiste en poseer una imitación de la naturaleza divina ¿también consistirá en eso la gloria?

El hacer consistir la gracia en una entidad absoluta lleva al panteísmo o no resuelve nada.

La gracia es una de las etapas del orden sobrenatural, y no ciertamente la primera, el fundamento; y todo ese orden sobrenatural consiste en una *relación* ontológica, trascendental, pero al fin relación:

---

(13) Cf. M. García Fernández, O. P., *La gracia como participación de la divina naturaleza...*, "La Ciencia Tomista" LXXIII (1947), pág. 27 ss.

no entidad absoluta, como tampoco son absolutas las entidades naturales.

La doctrina de la constitución de los seres naturales tiene también aplicación al orden sobrenatural y a la gracia; mas no la doctrina que explica la constitución de los seres a base de yuxtaposiciones de elementos absolutos, sino la doctrina de la *relatividad ontológica* de los seres. ¿En qué consiste, según esta doctrina la gracia?

Como antes de que se publique este trabajo, estará ya editado el tratado inédito de Amor Ruibal titulado "Naturaleza y sobrenaturaleza", a él remitimos; toda vez que estamos conformes con sus líneas fundamentales. Acaso en otra ocasión hagamos un análisis de la doctrina amorruibalista. El presente estudio—según hemos advertido, en nota, al principio—no tiene otro carácter que el de introducción a la obra que se está editando.

BASILIO DE SAN PABLO, C. P.
Secretario de la Sociedad Mariológica Española

LOS AVANCES DE LA MARIOLOGIA EN LA ENCICLICA "AD CAELI REGINAM"

SUMARIO

INTRODUCCION

INTENTANDO RECOGER LOS ARGUMENTOS DE LA TEOLOGÍA

CUANDO Su Santidad instituyó a fines del pasado Año Mariano la fiesta de la realeza de María y dirigió al orbe católico para explicar su alcance y fundamentos doctrinales la encíclica "Ad caeli Reginam", cuidó de hacer constar que no trataba de "proponer a la fe del pueblo cristiano ninguna nueva verdad" (1).

En el discurso pronunciado en la basílica de San Pedro, terminada la ceremonia litúrgica de la coronación de la imagen "Salus populi romani", presupone que ninguno de cuantos le escuchan "pensará que haya tratado de decretar a la Virgen un nuevo título" (2).

> "No ha sido intención nuestra—continúa—introducir una novedad, sino más bien hacer que brille ante los ojos del mundo, en las circunstancias presentes, una verdad apta para procurar remedio a sus males, para librarlo de sus angustias y dirigirlo hacia el camino de la salvación, que él ansiosamente busca" (3).

---

(1) Podemos felicitarnos de poseer ya en España un volumen bajo el título de *Doctrina Pontificia*, IV, *Documentos Marianos*. En él se recogen los más interesantes documentos marianos del magisterio pontificio, singularmente de estos últimos siglos. Lo ha preparado en edición bilingüe el Padre HILARIO MARÍN, S. J., y los publica la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). Como quiera que ese volumen lo habremos de procurar tener a mano todos los teólogos y esos documentos aparecen oportunamente numerados, en todas las citas que hagamos de documentos pontificios marianos nos habremos de remitir a él, sin más indicación que el número. Para mayor facilidad los citamos en castellano, pudiendo comprobar quien desee el texto latino. En adelante citamos con la sigla DM y el número. Esta primera cita de la "Ad caeli Reginam" corresponde al número 899.

(2) DM. 919.

(3) DM. 919.

Ni siquiera se propone el Papa aducir nuevos argumentos para confirmar una doctrina muy de atrás esclarecida por los teólogos y recibida por todo el pueblo cristiano, ya que también escribe:

> "El título y los argumentos en que se apoya la dignidad regia de María han sido en realidad magníficamente expuestos en todas las épocas y se encuentran en los documentos antiguos de la Iglesia y en los libros de la sagrada liturgia. Nos place, sí, recogerlos todos en la presente encíclica para renovar las alabanzas de nuestra celestial Madre y para hacer más ferviente su devoción en las almas, no sin provecho espiritual de las mismas" (4).

Significado de esa acogida

Puesto que el Papa se propone recoger los argumentos en que se apoya la dignidad regia de María, debemos medir el alcance de ese hecho y la forma en que lo hace.

Creo convendremos todos en que recoger el Papa en una encíclica los argumentos con que los teólogos se han esforzado por esclarecer una verdad significa incorporarlos al magisterio ordinario de la Iglesia.

Cuando nosotros investigamos, tratando de llegar por vía de raciocinio o de estudio sobre el contenido de los textos, del conocimiento de lo formal o explícito revelado al conocimiento de lo sólo virtual o implícitamente revelado, siempre debemos desconfiar prudentemente de nuestro esfuerzo. Lo que nos parecen sólidos raciocinios pueden tener alguno o muchos fallos que se nos ocultan. Lo que creemos ver con suficiente claridad en las fuentes de la revelación, quizá una investigación más amplia e inteligente nos hiciera ver de muy distinta manera.

De aquí el que los documentos del magisterio eclesiástico a nadie ofrezcan tanto interés como al teólogo. Constituyen los jalones que le van trazando el camino firme y luminoso por el que debe dirigir sus pasos.

Los dos extremos

Ni es para olvidado que en las doctrinas mariológicas disputadas se ha venido dando la propensión a los extremos: bien a impulsos de una devoción irreflexiva, bien por temor de chocar violentamente con el protestantismo y el jansenismo, e incluso por natural timidez o escaso vigor intelectual.

(4) DM. 899.

El Papa ha creído precisamente en esta ocasión llamar la atención sobre el caso. Lo hace reiteradamente, en la encíclica y en el radiomensaje al Congreso Mariológico Internacional. Dice en la primera:

> "En éstas y otras cuestiones que se refieren a la Santísima Virgen, tengan cuidado los teólogos y predicadores de la palabra divina de evitar ciertas desviaciones del recto camino, no sea que caigan en un doble error; guárdense, por una parte, de exponer opiniones carentes de fundamento y que con expresiones exageradas exceden los límites de la verdad, y por otra parte eviten la demasiada estrechez de pensamiento, al considerar la singularísima, sublime y casi divina dignidad de la Madre de Dios" (5).

Refiriéndose en el aludido radiomensaje a los progresos de la Mariología dentro de la fiel sumisión al magisterio de la Iglesia, dice:

> "Y podrá también esta disciplina avanzar por aquella recta y media vía por la que se guarde de toda falsa exageración de la verdad y se aparte de aquellos que, imbuídos de vano temor, creen atribuir a la Santísima Virgen más de lo justo" (6).

Estos dos extremos aparecen en todas las cuestiones mariológicas discutidas, singularmente en las referentes a los oficios y derechos de María sobre los redimidos como consecuencia o derivación de su divina maternidad soteriológica.

El caso concreto de la realeza

Fácil es comprobarlo concretamente en lo referente a la realeza de María. En ella, como en todas las cuestiones mariológicas, debemos distinguir el hecho, los argumentos y la naturaleza: *an sit; cur sit; quid sit.*

Que María sea Reina del Universo, se deduce clarísimamente del conjunto de los datos revelados. Los Santos Padres le dan ya a porfía ese título, como puede verse sin ir más lejos en el florilegio de testimonios recogidos por la "Ad caeli Reginam". En los himnos de la Edad Media se aclama e invoca incesantemente a María como a Reina. Por encima de todo ese coro, como afirma la "Ad caeli Reginam", "los supremos pastores de la Iglesia han creído ser cosa propia de su cargo aprobar y fomentar con sus alabanzas y exhortaciones la devoción del pueblo cristiano hacia la celestial Madre y Reina" (7).

(5) DM. 902.
(6) DM. 918.
(7) DM. 900.

La verdad de la realeza de María aparece atestiguada por la tradición como un hecho indiscutible.

Si tras la verdad o realidad preguntamos a la tradición el *cur sit*, nos responderá, ante todo, que por su singular excelencia. En lenguaje metafórico siempre se ha estilado denominar rey o reina a quien descuella entre todos los demás por su excelencia. El león es el rey de la selva; la rosa, la reina de las flores; Demóstenes, el rey de la elocuencia, y en los juegos florales una joven agraciada, la reina de la belleza.

Reconocida María como la obra maestra de la divina omnipotencia en el orden de la creación, la redención y la glorificación, es muy justo que la expresión de ese reconocimiento sean las aclamaciones de Reina y Señora que ha venido recibiendo del pueblo cristiano.

Por encima de este sentido metafórico, la tradición cristiana la ha saludado como a Reina en sentido propio; unas veces por ser Madre del Rey de reyes y otras como asociada a El en la conquista de aquel reino de los redimidos, del que nos habla San Juan en el Apocalipsis: *Et fecisti nos Deo nostro regnum* (Apoc. 5, 10).

No ha podido olvidar el pueblo cristiano que toda la excelencia de María, singularmente su exaltación a la divina maternidad, es en provecho de nuestro linaje. Constituye el ejercicio de sus funciones maternales, apareciendo toda ella volcada sobre nuestras profundas miserias. De aquí el efusivo saludo de *Salve Regina, Mater misericordiae.*

De modo que María es Reina por su singular excelencia sobre todas las simples criaturas y lo es con causalidad formal por su divina maternidad sotérica; constituyendo el ejercicio de esa realeza la dispensación de los bienes celestiales que recibimos por su mediación.

Hasta aquí todo va bien: la tradición, el magisterio de la Iglesia, las demostraciones de los teólogos, el sentimiento fervoroso del pueblo cristiano, aclaman al unísono a Nuestra Señora, por Reina y Madre, sin que dentro del catolicismo haya surgido una voz discordante.

Las divergencias surgen cuando se llega a profundizar sobre la tercera cuestión: *quid sit*, qué comprende adecuadamente la realeza mariana; qué pone intrínseca o extrínsecamente en ella; qué implica esencial y necesariamente su ejercicio.

Aquí el dividirse los teólogos, propendiendo al uno o al otro extremo. Desde los que hacen de ella un rey femenino, equiparándola con el Rey de la gloria Jesucristo, hasta los que limitan su realeza a algo puramente extrínseco, haciendo de ella una reina madre o reina

consorte, cuyos poderes son puramente de orden moral, derivados del singular ascendiente que posee junto a su divino Hijo, constituído Rey de todo lo criado.

El Papa adopta una postura

El magisterio de la Iglesia frente a estos dos extremismos ha de ser interesantísimo para el teólogo que busca la verdad, el mayor caudal posible de verdad, y que reconoce en el Romano Pontífice al maestro supremo e infalible de verdad otorgado por Jesucristo a su Iglesia.

Pío XII ha hablado sobre el tema candente de la realeza de María. Ha descendido hasta nuestras controversias teológicas; no como un contendiente o beligerante más, sino para recoger lo que en estas discusiones hay de verdad y merece ser propuesto al asentimiento de los fieles por su augusto magisterio.

> "Hemos recogido—dice—de los monumentos de la antigüedad cristiana... expresiones y acentos según los cuales la Virgen Madre de Dios está dotada de la dignidad real, y hemos demostrado también que las razones sacadas por la Sagrada Teología del tesoro de la fe divina confirman plenamente esta verdad" (8).

Estas "razones sacadas por la Sagrada Teología del tesoro de la fe divina" para incorporarlas al magisterio ordinario de la Iglesia son las que a nosotros mayormente nos interesan. Ellas deberán constituir punto de partida o premisas ciertas en nuestro futuro discurrir teológico.

Lo descartado y lo superado

Los teólogos en general habíamos descartado el que María sea un rey femenino en el reino de la gracia; tal, por ejemplo, como lo son en el orden político las reinas de Holanda y de Inglaterra. Esto también cuida de descartarlo el Papa. "Ciertamente—dice—en sentido pleno, propio y absoluto, solamente Jesucristo, Dios y hombre, es Rey... María participa también de la dignidad real, aunque en modo limitado y analógico" (9).

Sabido es que en el extremo de hacer de María un rey femenino incurrió cuando se comenzaba a profundizar sobre este *quid sit*, o naturaleza teológica de la realeza de María, De Gruyter. Según él, María es Reina en idéntico sentido y con todas las atribuciones de los

(8) DM. 903.
(9) DM. 902.

reyes humanos que "dirigen la muchedumbre de un sociedad perfecta a su común destino" (10).

Sus extremismos no tuvieron éxito científico, surgiendo numerosos contradictores, que al rebatirle adoptaron respectivamente posiciones propias. Sobre esas posiciones deseo yo proyectar en este estudio las luces de la "Ad caeli Reginam". ¿Son ellas las "razones sacadas por la Sagrada Teología del tesoro de la fe divina" que invoca la encíclica, o son otras mucho más avanzadas, extraídas también por los teólogos de ese divino tesoro y que desde ahora en adelante ya no tendrán meramente la autoridad científica de quienes las dedujeron, sino del magisterio eclesiástico que las propone a la universalidad de los fieles?

Yo entiendo que "las razones de la Sagrada Teología" son las más avanzadas a que habían llegado los teólogos, confirmando una vez más que lo avanzado en Mariología, lejos de equivaler a sospechoso, imprudentemente atrevido o irrespetuoso con lo tradicional, viene a ser a la postre lo más fundado y verdadero.

Vamos a comprobarlo, estudiando a la luz de la encíclica en el reinado de María *su fundamento, su posesión* y *su ejercicio.* En el *fundamento* vemos que es intrínseco u ontológico; en la *posesión,* que es por derecho de conquista, y en el *ejercicio,* que es universal.

I

EL FUNDAMENTO INTRINSECO

Primer fallo de los adversarios de De Gruyter

Acabamos de indicar que según la "Ad caeli Reginam" el fundamento de la realeza de María es intrínseco.

En esto se revela el primer fallo de los adversarios de De Gruyter. Al combatir fuera María un rey femenino, no desdeñaron la analogía con los poderes de la tierra, sino que la aceptaron y la llevaron adelante. Los poderes de María en el reino de Dios no son de un rey asociado y secundario; son los de una reina, sea reina madre o reina consorte.

El primero que salió al paso a las exageraciones de De Gruyter fué el Padre Congar. Por el análisis de las funciones de las reinas, donde

(10) *De Beata Maria Regina* (Bascoduci, 1934) 144 ss.

un rey efectivamente reina y gobierna, llega a la precisión de los oficios de María en el reino de la gracia, que vienen a ser los de esas soberanas en los Estados monárquicos (11).

Por el mismo camino sigue el Padre Barré (12). Según el Padre Angel Luis—a quien seguimos en estas referencias—

> "traza una línea de absoluta conformidad entre la regia potestad de María y el poder propio de las *reinas* de este mundo; poder caracterizado por una influencia inmediata sobre los súbditos y por un especial crédito y ascendiente con el rey. Las *reinas* influyen en el gobierno de los pueblos de acuerdo con su carácter femenino y en calidad de madres o de esposas, por medio de sus ruegos y de su prestigio personal; obran más que sobre los súbditos, sobre el corazón del rey, *único gobernante* propiamente dicho en el régimen monárquico" (13).

El Padre Dillenschneider busca la tónica del poder de María en la ternura maternal que acompaña a todas sus actividades. Al analizar los poderes de la realeza, excluye de María el ejecutivo y el judicial, concediéndole el legislativo; fundado en el testimonio de Santo Tomás, según el cual, se confunde ese último poder con el de dispensar la gracia (14). El ámbito propio del reino de María es la intercesión, el ruego y la súplica (15), exactamente como el de las reinas ante los reyes en las monarquías.

El Padre Nicolás a su vez, se esfuerza por "encontrar un fundamento natural a ese influjo tan vago en apariencia de las reinas de este mundo, a fin de descubrir para María un fundamento análogo, aunque más perfecto, y deducir de él con precisión el alcance y amplitud de su influencia" (16).

Recalcando la analogía con las soberanas de la tierra

Observemos ya que todos estos mariólogos recalcan las analogías con las reinas de la tierra. Es verdad que todos se esfuerzan por elevar al analogado sobre el analogante, pero sin romper el molde sobre el que se empeñan en volcar el concepto formal de la realeza de María.

---

(11) Rev. de Sc. philos. et téol. 25 (1936) 762.

(12) *Marie Reine du Monde,* en "Bull de la Societé frac. d'Et. mar." (Vrin, 1937).

(13) *La realeza de María* (Madrid, 1942), 124.

(14) 1-2, 106, 1.

(15) *Souveraineté de Marie* (Boulougna-sur-mer-1938) 126 ss.

(16) *La Vierge Reine,* en "Rev. Thom.", 44 (1938) 298.

Se hizo eco en España de estas discusiones, realizando un estudio mucho más completo y concienzudo, desde el punto de vista de la teología positiva y especulativa, el Padre Angel Luis (17). La presentación de este estudio en el Congreso Mariano Nacional de Zaragoza en 1940 causó gratísima impresión, mereciendo lo publicara íntegro la Junta organizadora. Al reseñarlo el Padre Urdánoz en "Revista Española de Teología", afirmaba con sobrada razón: "El tema—a todas luces de los más bellos y más de moda en la investigación mariológica—de la realeza de María tiene en nuestra Patria un estudio; por ahora el más completo y más moderno que existe" (18).

Todos cuantos mariólogos han escrito con posterioridad sobre esta materia han tenido que acudir como a fuente principal a este estudio del Padre Angel Luis.

En él camina tras las huellas de los tres autores últimamente citados; dando por buena la analogía por ellos establecida entre la realeza de María y la de las reinas en los Estados monárquicos donde un rey hijo o esposo ocupa el trono.

> "En vez—dice—de analizar el concepto de *rey* y proyectar después sus notas esenciales sobre María, se impone un análisis del concepto de *reina* a la luz de sus múltiples realizaciones humanas, para, una vez purificado de todas las imperfecciones que pueden viciarlo entre los hombres, trasladarlo a la más perfecta de las reinas que jamás haya existido" (19).

Recapitulando lo dicho por los demás y su propio pensamiento, termina el Padre Angel Luis:

> "Analícese más bien el concepto de "reina", a la luz de sus realizaciones humanas, y proyéctese después su contenido *específico* y *formal* sobre la mujer bendita que fué escogida por Dios para compartir con Jesucristo la corona del Reino de la gracia. Elimínense de ese concepto las imperfecciones que en las reinas de la tierra puedan empañar el brillo de su nativo significado, y, así purificado, aplíquese a María, en la que la condición de reina ha tocado el vértice más sublime de su perfección... Entonces, y sólo entonces, habremos acertado con el rumbo que puede conducirnos al puerto de una solución aceptable. De este análisis brotará la conclusión diáfana y traspa-

---

(17) *La realeza de María* (Madrid, 1942) 144 páginas.
(18) "Revista Española de Teología", 3 (1943) 196.
(19) *Ob. cit.*, p. 128.

rente, de que el papel propio de la reina en el gobierno de los pueblos estará en la plena armonía con el carácter de mujer, complemento, perfeccionamiento del hombre en su doble carácter de esposo y de rey. La reina será para el rey el *adjutorium simile sibi,* en absoluta dependencia de las condiciones propias de su sexo y del puesto que ocupa al lado del monarca en relación con el bien común de su pueblo. La influencia de una reina, estudiada en esta unión íntima con el rey, tiene su carácter propio e inconfundible. Ella será la gran confidente, conocedora de planes y proyectos acariciados por el rey, podrá por medio de sus insinuaciones y sugerencias, y ante todo por medio de sus súplicas, matizar con un tinte de bondad y de ternura, todos los actos de gobierno de su regio consorte, depositario único del poder ejecutivo y judicial. Ella logrará con su prestigio personal y el ambiente que goza sobre el corazón del rey, que la severidad impuesta por los imperativos de la justicia vaya templada por la caricia suave y amorosa de la misericordia" (20).

Cuando durante el Año Santo de 1950 intervenía la Sociedad Mariológica Española en el Congreso Mariano Internacional de Roma y hacía el balance de los adelantos obtenidos por la Mariología en los últimos veinte años, se le asignó al mismo Padre Angel Luis el estudio de esos avances en la cuestión de la realeza. Afirmándose en su posición de 1940, resumió su pensamiento en los siguientes términos:

"Admitida la antedicha explicación, es decir, que la Realeza de María de hecho abarca más amplitud que la de las reinas humanas; sostenemos, sin embargo, que su naturaleza, su fisonomía, su característica esencial ha de concebirse fundamentalmente a semejanza de la soberanía de las reinas de la tierra. Podrá haber diferencia de grados en la mayor o menor intensidad, plenitud o extensión de las reales prerrogativas; pero éstas tendrán que ser siempre las que corresponden a una "reina-madre" o "consorte" de un rey en ejercicio de soberanía. Y estamos persuadidos de que ésta y no otra es la idea que de la Realeza de María se ha hecho la antigüedad cristiana. No se trata, por tanto, de desplazar la cuestión hacia campos impropios de un estudio teológico. Todo lo contrario; es la única manera de centrar el problema en los verdaderos límites en que lo han ido colocando a través de los siglos los más genuinos representantes del sentir de la Iglesia" (21).

---

(20) *Ib.*, p. 133.
(21) *La realeza de María en los últimos veinte años,* en "Estudios Marianos", 11 (1951), 250.

No estará por demás advertir que varios de los allí congregados manifestamos nuestra disconformidad con la conclusión del Padre Angel Luis, propugnando nociones mucho más avanzadas.

El Papa rechaza esa analogía

Pues bien; esas nociones más avanzadas son las que entiendo yo recoge la encíclica "Ad caeli Reginam".

No deja por lo pronto de ser muy significativo que discurriendo muchos y muy esclarecidos expositores del contenido de la realeza de María sobre la analogía con las reinas de los Estados monárquicos, la encíclica no acuda a ella en la exposición que hace de los argumentos teológicos.

Pero hay más todavía: y es que el Papa rechaza positivamente esa analogía en el discurso pronunciado en San Pedro acto seguido de la coronación de la *Salus populi romani.*

> "La realeza de María—dice—no debe concebirse como analógica con las realidades de la vida política moderna... La realeza de María es una realeza ultraterrena, la cual, sin embargo, al mismo tiempo penetra hasta lo más íntimo de los corazones y los toca en su más profunda esencia, en aquello que tienen de espiritual e inmortal" (22).

Fundamento intrínseco de la realeza de María

¿No querrá decir esto que esa analogía debe considerarse ampliamente superada y que los teólogos debemos elevarnos en el estudio de la realeza de María sobre estas pobres realidades terrenas? Yo creo sinceramente que sí. Y es que la realeza de las soberanas de la tierra es en su esencia meramente extrínseca y, en su ejercicio, puramente moral e indirecta; en tanto que la realeza de María es intrínseca a su persona, y en cuanto a su ejercicio, nos lo acaba de decir el Papa, es intrínseco, por cuanto "penetra hasta lo más íntimo de los corazones y los toca a su profunda esencia, en aquello que tienen de espiritual e inmortal", que es la vida de la gracia.

Esto es muy para tenido en cuenta. La realeza en los soberanos de la tierra no es hábito, cualidad o potencia intrínseca, como lo son la ciencia en el sabio y la virtud en el santo. Es meramente potestad ex-

---

(22) DM. 920.

trínseca. Los hijos de los reyes que vienen a este mundo con derecho a ocupar un día el trono de sus padres, no son afectados intrínsecamente por ese derecho. No pone él en su cuerpo ni en su alma realidad alguna somática o psicológica. Es con respecto a su constitutivo una mera extrinsicidad, proveniente de una constitución que hace recaer sobre ellos ese derecho.

Algo parecido ocurre respecto a las reinas. El ser una joven elegida para esposa del rey no pone en ella realidad alguna que intrínsecamente afecte a la esencia de su persona. El afecto que el rey le profese pertenece al orden moral. Los privilegios que posea según el principio, *Principes... eadem illi (Augustae) privilegia tribuunt, quae ipsi habent* (23), serán puramente jurídicos. Todo cuanto ella pueda pesar en el ánimo del rey o intervenir en los asuntos públicos es extrínseco y no se eleva sobre el orden moral o jurídico.

La realeza de María se nos revela muy por encima de esas realezas. Esa elevación no es de grados, sino de naturaleza. De aquí el que rechace el Papa todo intento de estudiarla por la analogía con ellas, aunque sea tratando de elevarla mucho, como lo hacen los beneméritos autores citados. Dicha analogía adolecerá siempre del defecto fundamental de su extrinsecismo.

Todo lo contrario de lo que en conformidad con las demostraciones de la Teología nos dice la "Ad caeli Reginam" respecto a la realeza de María. "El fundamento principal—nos dice—documentado por la tradición y la sagrada liturgia, en que se apoya la realeza de María es indudablemente su divina maternidad" (24).

La divina maternidad, en cuanto destino sobrenatural, gracia dispositiva y elevación de su misma naturaleza es en María eminentemente intrínseca. María viene a la existencia como Madre de Dios. La maternidad en los destinos de las demás mujeres no pasará de mera accidentalidad. En ella es la razón de su existencia, de la gracia, de los dones y carismas con que ya desde entonces aparece adornada. No necesito entrar en la cuestión de si la divina maternidad en sí es gracia formalmente santificante. Me basta consignar que María pertenece desde su Concepción sin mancha al orden hipostático, en el cual no puede entrar sin la gracia santificante. Su gracia no es como la que recibimos nosotros en la justificación o recibió Adán en su creación o elevación al orden sobrenatural. Es, según lo reconocen ya comúnmente los teólogos, "cuasi-sustancial", dispositiva de la divina maternidad.

(23) *Corpus Iuris,* D. 1, 3. 31 (Ulpiano).
(24) DM. 902.

Si en la venturosa plenitud de los tiempos llega María a engendrar a un hijo sin detrimento de su virginidad, no recibirá en aquel momento esa potencia, sino que la tenía ya originalmente por su mero destino histórico. Y si la naturaleza humana que engendra termina en la persona del Verbo, también esa elevación traía ya en su destino, siendo algo intrínseco a su gracia maternal e incluso a su destino humano.

Cuál sea el fundamento de la realeza de María

Sobre el fundamento de esta divina maternidad asienta la Teología la realeza de María y acabamos de ver lo hace también la "Ad caeli Reginam". Aquí es donde mejor se comprueba el fallo radical de la analogía de su realeza con las realezas de la tierra. A María se le anuncia que el fruto de sus entrañas será "el Hijo del Altísimo, al que dará el Señor Dios la sede de David su padre, y en la casa de Jacob reinará eternamente, y su reino no tendrá fin" (Luc. 1, 32, 33).

A esa Madre del que "será llamado Hijo del Altísimo", saluda Santa Isabel como a "Madre de mi Señor" (Luc. 1, 43), "de donde fácilmente se deduce—discurre Su Santidad—que ella es también Reina, pues engendró a un Hijo, que en el mismo momento de su concepción, en virtud de la unión de la humana naturaleza con el Verbo, era Rey, aun como hombre y Señor de todas las cosas" (25).

Descartada una analogía nos sale otra al encuentro: la que nos apunta la encíclica entre la realeza de María y la de Jesucristo, tan distinta y superior a las realezas terrenas. A Jesucristo le viene el ser Rey en cuanto hombre de la unión de su naturaleza humana con la persona del Verbo. Por esa unión es ontológicamente Mediador entre Dios y los hombres; recapitula en sí todas las cosas; es el Pontífice de la creación, y en la actual economía redentora, por su capital plenitud de gracia, la fuente de cuantos raudales santificadores llegan hasta nuestras almas.

Si añadimos que la gracia de la divina maternidad obra en María correlativa, analógica y subordinadamente lo que la unión hipostática en Jesucristo, deduciremos con toda la tradición que, pues esa gracia le constituye a El intrínsecamente Rey y soberano de todo cuanto existe, analógicamente, la gracia de la divina maternidad le constituye a María Reina y soberana de todo el universo.

---

(25) DM. 902.

Así es cómo el Papa rechaza una analogía para asentar otra muy superior. Afirma en el discurso de la basílica de San Pedro que "la realeza de María no debe concebirse como analógica con las realidades de la vida política moderna" (26) y ya antes había recogido en la "Ad caeli Reginam" esta afirmación de San Juan Damasceno: "Verdaderamente fué señora de toda criatura cuando fué Madre del Creador" (27).

Como quiera que la gracia de la divina maternidad le es intrínseca, como intrínseco le es a su hijo el ser Hijo de Dios, la realeza de María no deberá estudiarse como analógica con la realeza de las soberanas, madres o consortes de los reyes de la tierra, sino con la de Jesucristo, por tantos títulos superior a la de todos los soberanos de este mundo.

Eran ya muchos los teólogos que venían propugnando esta segunda analogía. Cabe suponer que, ya desde ahora, los restantes, desechada la analogía con las reinas de la tierra, vendrán a fundamentar sobre ella sus estudios referentes a la realeza de María.

Así es cómo la "Ad caeli Reginam" establece y consolida un frente más avanzado en los estudios mariológicos.

II

EL DERECHO DE CONQUISTA

EL ACCESO A LA REALEZA

Los que estudian la naturaleza de la realeza de María en la analogía con las soberanas de la tierra no paran suficientemente la atención en el motivo tan diverso por el que entran en posesión de ese título.

Aun los mismos reyes, es lo ordinario que el reino cuyos destinos presiden no lo hayan ganado con su esfuerzo. Lo reciben heredado, conferido, en virtud de unas leyes que lo hacen recaer en su persona.

En cuanto a las reinas consortes, no tienen otro acceso a este título que el puramente extrínseco de su matrimonio con el rey. Algo parecido debe afirmarse de las reinas madres, a las que no es intrínseco a la persona el ser madres, y la relación esencial que tienen a sus hijos no es en cuanto reyes sino en cuanto hombres.

---

(26) DM. 920.
(27) *De fide Orthod.* Lib. 1, c. 14; PG 94, 1158.

En el caso de la realeza de María suceden las cosas muy de otra manera. Su mera existencia es ya intrínsecamente regia, puesto que viene a ella con todas las disposiciones naturales y sobrenaturales que algún día habrán de constituírla Madre de Dios y consiguientemente Reina de todo lo creado.

Como quiera, sin embargo, que es más glorioso poseer un reino a título de conquista que de herencia, conquistará con sus méritos el imperio sobre todo el universo.

También esta reflexión nos lleva a desechar las analogías con las soberanas de la tierra para buscar la analogía con Cristo. Muy oportunamente cita a este respecto la "Ad caeli Reginam" la encíclica "Quas primas", en la que, recogiendo Pío XI las enseñanzas de los teólogos para ofrecerlas como magisterio de la Iglesia, hace constar que "Jesucristo reina sobre nosotros, no sólo por derecho de su filiación divina, sino también por el de Redentor" (28).

Es muy de notar que Su Santidad aduce estas palabras para recoger la analogía entre la realeza de Jesucristo y la de su divina Madre. "Debe ser llamada Reina la Virgen María Beatísima, no sólo por razón de su maternidad divina, sino también porque, por voluntad divina, tuvo parte excelentísima en la obra de nuestra salvación" (29).

Entre las autoridades aducidas a este respecto, figura ésta de Suárez:

> "Como Cristo por título particular de redención es Señor nuestro y Rey, así la Bienaventurada Virgen (es Señora nuestra) por el singular concurso prestado a nuestra redención, suministrando su sustancia y ofreciéndola voluntariamente por nosotros, deseando, pidiendo y procurando de una manera especial nuestra salvación" (30).

La corredención inmediata

Aquí surge la gravísima cuestión de la corredención mariana. Que María tuvo parte en nuestra redención, débese mirar como verdad de fe (31). Sólo que, surge la cuestión de si esa cooperación fué meramente material o también formal; mediata o inmediata; en la redención objetiva o también en la subjetiva. Bien sabido es que la Mariología más avanzada sostiene la corredención objetiva como fundamento necesario de la subjetiva, y que esa corredención fué formal; mediata ya en la Encarnación, e inmediata sobre el Calvario.

(28) AAS 17 (1925) 599.
(29) DM. 902.
(30) *De mysteriis vitae Christi,* disp. 22, sec. 2.
(31) J. A. de Aldama, *Mariologia,* ed. BAC (1950) n. 158.

¿Sintoniza con esta Mariología de vanguardia la "Ad caeli Reginam? Yo entiendo que perfectamente. Por lo pronto, dice Su Santidad: "En la realización de la obra redentora, la Beatísima Virgen María *profecto fuit cum Christo intime consociata*" (32).

Todavía nos sería dado preguntar: ¿Esta "íntima asociación" a la obra de la Redención se verifica solamente en la Encarnación o también sobre el Calvario, siendo los dolores de María al pie de la cruz formalmente corredentores?

Los defensores de la sola corredención mediata tratarán de responder que sólo en aquel primer instante; pero la encíclica les ataja cuando añade que "con razón canta la sagrada liturgia: Estaba en pie dolorosa junto a la cruz de Nuestro Señor Jesucristo Santa María, Reina del cielo y Señora del mundo" (33).

Pues si estaba al pie de la cruz y conquistaba allí por su corredención el título de Reina, es evidente que su cooperación no era puramente material sino también formal, y no ya mediata o en las lejanías de la aceptación del misterio de la Redención, sino también inmediata, cuando ese misterio se consumaba sobre el Calvario.

Confirma todavía más esta conclusión la referencia al tan celebrado texto del esclarecido discípulo de San Anselmo, Eadmero:

> "Así como Dios creando con su poder todas las cosas es Padre y Señor de todo, así María reparando con sus méritos todas las cosas, es Madre y Señora de todo: Dios es Señor de todas las cosas, porque las ha creado en su propia naturaleza con su imperio, y María es Señora de todas las cosas, porque las ha elevado a su dignidad original con la gracia que ella mereció" (34).

Valor del testimonio de Eadmero

Este testimonio siempre ha sido preciosísimo en Mariología. En él se compara el poder de Dios creando todas las cosas y siendo por tal motivo Soberano de todas ellas con el poder en María de repararlas con sus méritos, y adquiriendo por semejante título la soberanía sobre el universo. Se insiste en otro período sobre el señorío de Dios sobre todo lo criado con su imperio para compararlo con el de María, elevando todas las cosas "a su dignidad original con la gracia por ella merecida".

---

(32) DM. 902.
(33) DM. 902.
(34) *De excellentia Virginis Mariae*, c. 11; PL 159, 508.

Sólo que este pasaje lo tomaban los adversarios de la corredención formal e inmediata como mera efusión de la piedad de un monje medieval. Ahora lo incorpora el Papa a su magisterio, con lo que los teólogos defensores de esa corredención formal e inmediata tienen un apoyo inconmovible.

Escribía a este propósito el Padre Roschini pocos días después de la publicación de la "Ad caeli Reginam". "En el citado texto de la encíclica se habla explícitamente—por primera vez en la historia de la Corredención—de "méritos reparadores de todas las cosas" por parte de María Santísima. La Realeza y la Corredención se refuerzan mutuamente" (35).

Eso de que el magisterio de la Iglesia habla por primera vez de los méritos reparadores de María no es del todo exacto. En la encíclica "Ad diem illum" escribió ya San Pío X: "La consecuencia de esta comunidad de sentimientos y sufrimientos entre María y Jesús, es que María *mereció ser reparadora dignísima del orbe perdido,* y, por tanto, la dispensadora de todos los tesoros que Jesús nos conquistó con su muerte y con su sangre" (36).

Incluso aduce San Pío X el testimonio de Eadmero en las palabras subrayadas. El avance del magisterio eclesiástico está en que aquí se incorpora a dicho magisterio todo el pasaje de Eadmero, mostrándosenos a María como reparadora por sus méritos de todo el universo.

Otros testimonios aducidos

También recoge la "Ad caeli Reginam" el pasaje de San Ireneo (37), para quien la "recapitulación" de todas las cosas en Cristo sigue al orden de la disgregación de todas ellas en Adán, y así como allí se asocia Eva a nuestra ruina, así aquí es asociada María a nuestra reparación.

Igualmente se recoge el testimonio de Pío XI, que afirma fué María escogida para Madre de Dios, principalmente "para ser asociada a la redención del género humano" (38). Finalmente aduce Pío XII un testimonio de la "Mystici Corporis" que, citado aquí como razón de la realeza de María, aparece vigorizado:

---

(35) *Breve commento all Enciclica "Ad Caeli Reginam,* en "Marianum", 16 (1954) 427, 428.

(36) DM. 408.

(37) *Adv. Haer.* V, 19, 1; PG 7, 1175.

(38) Epist. *Auspicatus profecto;* AAS 25 (1933) 80.

"Fué ella la que, libre de toda culpa personal y original, unida estrechamente a su Hijo, le ofreció en el Gólgota al Eterno Padre, sacrificando de consuno el Amor y los derechos maternos, cual nueva Eva, por toda la descendencia de Adán manchada por su lamentable caída" (39).

Dónde debe buscarse la analogía

La consecuencia que saca Su Santidad viene a corroborar la doctrina de las premisas. De lo dicho "se podrá legítimamente concluir que como Cristo nuevo Adán, es Rey nuestro no sólo por ser Hijo de Dios, sino también por ser Redentor nuestro, así, con cierta analogía, se puede igualmente afirmar que la Bienaventurada Virgen es Reina, no sólo por ser Madre de Dios, sino también porque, como nueva Eva, fué asociada al nuevo Adán" (40).

Creo debemos convenir todos en que la doctrina de la corredención formal e inmediata sale muy fortalecida de la encíclica "Ad caeli Reginam", tanto por los significativos testimonios que recoge como por asentar sobre ella la realeza de María.

Fácil es observar que toda la encíclica gira en torno a la analogía. Sólo que nunca es en Jesucristo la analogía con los reyes de la tierra ni en María con las soberanas de los Estados monárquicos. Aquí Cristo es creador y conquistador de ese reino, y María, con analogía intrínseca de proporción, es con El y por El creadora y conquistadora de ese reino y consiguiente soberanía.

Añadamos para terminar esta segunda parte que aquí aparece la "Ad caeli Reginam" recogiendo la doctrina más avanzada de la Mariología. Una vez más, lo más glorioso para María viene a ser juntamente lo más verdadero.

III

EL EJERCICIO DE LA REALEZA

Tres interesantísimas cuestiones que parece resolver la encíclica

Tras el estudio del derecho intrínseco de María a la realeza y del nobilísimo título de conquista añadido a él con que entra en posesión de su reinado, es necesario estudiemos a la luz de la "Ad caeli Regi-

(39) *Mystici Corporis;* AAS 35 (1943) 247.
(40) DM. 902.

nam" el ejercicio de esa soberanía. Creo que con esto llegamos a la parte más interesante del estudio que venimos realizando.

Con relación a este ejercicio paréceme nos resuelve la "Ad caeli Reginam" tres importantísimas cuestiones sobre las que venimos discutiendo los mariólogos de estos últimos tiempos. Por descontado que, como en todas las cuestiones anteriores, favorece de lleno a los de vanguardia.

Estas tres cuestiones son: 1.ª Su naturaleza. 2.ª Su extensión. 3.ª Su modalidad.

1.ª La naturaleza de ese ejercicio

Los que lo centran en la intercesión

¿Qué nos dicen muchos mariólogos a este respecto y qué nos dice la encíclica? Tal vez los más de los mariólogos nos dicen que la naturaleza del ejercicio de la realeza en María guarda analogía con el ejercicio de su soberanía en las reinas de la tierra. *Operari sequitur esse.* Consiste en interceder por sus protegidos o vasallos. Ya hemos visto que la "Ad caeli Reginam" no hace alusión a esa analogía sino a otra muy superior, y que el discurso pronunciado en San Pedro positivamente la rechaza.

En conformidad con ese constitutivo de la realeza de María, para esos mariólogos lo fundamental y esencial en el ejercicio de la realeza de María se cifra en rogar e interceder por nosotros. El Padre Luis recoge con fruición el testimonio de los autores que así lo atestiguan, solidarizándose con ellos.

Conténtase el Padre Congar con afirmar que una reina no es un rey de sexo femenino, sino que entraña con relación al bien común de su reino, funciones muy diversas (41).

Según el Padre Barré, para quien el ejercicio de la realeza de María debe estudiarse por analogía con el ejercicio de las soberanas de la tierra, ese ejercicio se caracteriza "por una influencia inmediata sobre los súbditos y por un especial crédito y ascendiente con el rey". Para el Padre Dillenschneider

> "el poder propio de la Virgen en la distribución de las gracias lo constituye su poder de intercesión... Siendo, por tanto, la intercesión, el ruego, la súplica, el ámbito propio, digamos el

---

(41) "Rev. Sc. phil. et théol." 25 (1936) 762.

> reino, de la jurisdicción de María, ahí es donde habrá que buscar las características específicas y diferenciales de su realeza" (42).

Finalmente, escribe lacónicamente el Padre Nicolás: "La acción de esta *reina,* que es María, en este reino, que es el de la gracia, es, por excelencia, la oración" (43).

Después de recoger estos testimonios, escribe por su cuenta el Padre Angel Luis:

> "El poder real de María eclipsa con su brillo el de las reinas de este mundo. Porque, si en los reinos humanos el poder propio de la reina reside en su plegaria, esta ley alcanza una realización práctica incomparablemente mayor en el Reino de Jesucristo, que es el reino de la gracia. Por una parte, Dios ha vinculado la concesión de la gracia en la actual economía a la ley de la oración; por otra, libremente ha establecido que cuantas gracias se dispensen a los hombres pasen por las manos de María. Luego la función asignada a los ruegos de nuestra Reina sobrepasa inmensamente a la que en los reinos humanos corresponde a la plegaria, insinuación o sugerencia de las reinas. Plegaria que los Padres y teólogos llaman omnipotente, no sólo por ser plegaria de Madre, sino también por ser plegaria de Reina" (44).

Bien claramente se deduce de todos estos testimonios que la naturaleza del ejercicio de la realeza de María es moral mediata e indirecta, cual corresponde a la oración. No recae directa e inmediatamente sobre los vasallos; está constituída por el inmenso ascendiente que posee ante su Hijo y por la ilimitada eficacia de su intercesión ante el Padre.

Súplica y poder de dispensación de dones

Fácil es advertir que no son esas las funciones de la realeza propiamente dicha. El rey no trata de hacer valer su ascendiente ante otro; es fuente de autoridad. No ruega ni intercede, sino que, cuando está en el pleno ejercicio de su soberanía, ordena y manda, juzga y legisla.

Si el reino de María, bien que analógico y subordinado al de Jesucristo, está constituído por una participación entitativa del mismo, no tanto habrá de caracterizarse por la súplica y la intercesión, cuan-

---

(42) *La realeza de María,* p. 126.
(43) *Art. cit.,* p. 298.
(44) *Ob. cit.,* p. 131.

to por la actuación de su poder efectivo sobre los súbditos poseídos como en propiedad.

Recojamos también a este importantísimo respecto las enseñanzas de la "Ad caeli Reginam":

> "Precisamente—dice—de esta unión con Cristo Rey deriva en ella tan esplendorosa sublimidad, que supera la excelencia de todas las cosas criadas; de esa misma unión con Cristo nace aquel poder regio, por el que ella puede dispensar los tesoros del Reino del divino Redentor; en fin, en la misma unión con Cristo tiene origen la eficacia inagotable de su materna intercesión con su Hijo y con su Padre" (45).

Nótense singularmente las palabras: "De esta misma unión con Cristo nace aquel poder regio, por el que ella puede dispensar los tesoros del Reino del divino Redentor." Pues si puede dispensar esos tesoros en virtud de su regia potestad, ya no será cuestión de pedir ni suplicar.

Se podrá objetar que a continuación añade que, "en la misma unión con Cristo tiene origen la eficacia inagotable de su materna intercesión". Dejemos a un lado la exactitud de la traducción de *materni patrocinii* por "materna intercesión". Concedido de grado que María intercede ante el trono de su divino Hijo, surge al punto la cuestión sobre la naturaleza de esa oración. Esa cuestión deberá también resolverse por el principio de la analogía con Jesucristo.

Frecuentemente nos habla el Evangelio de la oración de Jesucristo. En la última cena promete el Salvador a los discípulos rogar al Padre para que les envíe el Paráclito (Joan. 14, 16). San Pablo nos muestra a Jesucristo en el cielo *semper vivens ad interpellandum pro nobis* (Hebr. 7, 25). Sabido es que para algunos teólogos, con Suárez, Petavio, Franzelin, y más recientemente el Padre Rábanos, Jesucristo ora en sentido estricto ante el trono del Padre; mientras que para otros mucho más numerosos, con Molina, Vázquez, Tomasino, y recientemente el Padre De la Taille, su intercesión no responde a la noción genuina de la oración. De aquí el que se la denomine "oración interpretativa".

Santo Tomás que sostiene compete a Cristo orar (46), explica su oración por *quaedam explicatio propriae voluntatis apud Deum, ut eam impleat.* Ora, porque *secundum quod homo non habet omnipo-*

(45) DM. 902.
(46) 3, 21, 1.

tentiam (ad 1) ; pero nada pide que no lo tenga previamente merecido, y como observa el Padre De la Taille (47), cuando se ponen los méritos por delante, ya no hay súplica en sentido estricto.

Nos ha dicho la encíclica con Eadmero que María nos mereció todos los bienes de la reparación; por donde el ejercicio de su realeza no podrá consistir tanto en suplicar cuanto en aplicar aquellos merecimientos.

Afirmemos de buen grado que es muy propio de María interceder ante su divino Hijo y ante el Padre; no rechacemos ninguno de los testimonios de la tradición que nos hablan de sus ruegos todopoderosos; no nos sea enojoso el largo repetir del *Ora pro nobis,* en la Letanía lauretana; pero no olvidemos que, a diferencia de los santos, cuando suplica al estilo de como nos dicen los Santos Padres que cuando ora Jesucristo ante el Padre le muestra las llagas con las que mereció cuanto suplica también ella pone por delante sus indecibles dolores y sus merecimientos corredentores.

La naturaleza del ejercicio de su realeza la explica mejor que esa súplica, aquella "dispensación de los tesoros del Reino del divino Redentor", de que nos habla la encíclica, que dicho sea para terminar este primer apartado, también aquí patrocina a los mariólogos más avanzados.

2.ª La extensión de ese ejercicio

División y exclusión de poderes

De cuanto llevamos dicho hasta aquí, procurando mostrarnos fidelísimos a la letra y al espíritu de la "Ad caeli Reginam", bien cabe deducir que, pues la realeza de María es análoga a la de Jesucristo, su ejercicio habrá de tener los mismos confines que la de Jesucristo; sin que pueda hablarse de un ejercicio de la realeza de Jesucristo en el que aparezca ausente la Reina del universo.

Es otro punto en el que comprobamos desborda la encíclica las afirmaciones de muchísimos mariólogos.

Ha sido muy frecuente establecer una división de poderes en el reino de Dios, adjudicando a Jesucristo el de la Justicia y reservando a María el de la misericordia. Alastruey aduce en confirmación de semejante división tres autoridades, comenzando por la de Santo Tomás; añadiendo no obstante por su cuenta: "Los Padres y los teólogos no establecen, sin embargo, entre la justicia y la misericordia aquella

(47) *Mysterium Fidei,* eluc, 15.

división, de suerte que, para ellos, no sea Cristo más que Juez severo y vengador y María Madre de misericordia" (48).

El Padre Angel Luis trata de defender con Campana, ya que no el sentido estricto de esa división, su espíritu.

> "El lenguaje de estos autores—escribe—está en perfecta armonía con la naturaleza misma de las cosas. El hombre, sobre todo el pecador, no puede dirigirse a Jesucristo sin recordarse que además de Padre amoroso, es también Juez que juzgará a los vivos y a los muertos. Al igual que los reyes de la tierra, los cuales si ejercen la misericordia han de hacerlo sin detrimento de la justicia, que a veces hay que ejercer contra los culpables, así Jesucristo, todo bondad y misericordia, no puede olvidar, sin embargo, los fueros de la justicia, como Juez universal, por derecho propio, de todos los hombres. No así María. Ella es Reina, pero únicamente Reina de misericordia y no de justicia. Reina, por consiguiente, no atenta a castigar a los culpables, sino ocupada solamente, por su gran bondad, de perdonar a los pecadores" (49).

He aquí lo único que, a nuestro juicio, puede lógicamente deducirse de esa simbólica repartición de potestades que la piedad mariana de la Edad Media excogitó para exaltar la gran misericordia de María" (50).

Los poderes concernientes a María

Con las últimas afirmaciones del Padre Angel Luis llegamos a la cuestión de las potestades que conciernen a María en el reino de Dios.

Es lo corriente evocar la división de los poderes reales en legislativo, judicial y ejecutivo; para conceder a María el primero y negarle los otros dos. Así el Padre Dillenschneider, para quien no se compaginan estos dos últimos con el carácter de la realeza de María. Alastruey por su parte afirma resueltamente:

> "No conviene a María en el reino de Cristo la potestad *judicial,* ni la *ejecutiva* o coactiva... Los Padres y escritores eclesiásticos no atribuyen a María esta potestad; más aún, hablan de tal modo, que expresamente se la niegan... Con mucha frecuencia suelen representar los autores a la Santísima Virgen

(48) *Tratado de la Santísima Virgen,* Parte III, c. 4, a. 5, cuestión 4, ed. BAC (1945), p. 815.

(49) *Maria nel dogma catt.,* trad. francesa, II, 614.

(50) *Ob. cit.,* p. 133.

como si hubiera obtenido la misericordia en el reino de Dios, o sea el reino de la misericordia, en el cual tiene su principado, reteniendo el Hijo la otra mitad, es decir, el reino de la justicia, en el cual ejerce la potestad de juzgar" (51).

Aun después de la publicación de la "Ad caeli Reginam" escribe el Padre B. Prada: "La explicación de la naturaleza de la Realeza mariana que atribuye a María los tres poderes regios: legislativo, ejecutivo y judicial, carece de todo fundamento" (52).

Ausencia de limitaciones en la "Ad caeli Reginam"

Y bien; ¿qué nos dice la "Ad caeli Reginam" respecto a esta división de poderes tan familiar a cuantos escriben sobre la realeza de María?

Por lo pronto, la silencia en absoluto. Para algunos será un tanto significativo dicho silencio; pero es que semejante división es incompatible con la doctrina en ella sustentada, según la cual, su participación en la realeza de Jesucristo está trazada sobre las líneas que la realeza de Jesucristo; por donde, guardada la debida analogía y subordinación, es proporcionada a ella.

Ni siquiera es del todo exacta la afirmación de que únicamente se deduce esta conclusión de la encíclica. Es que la consigna con toda claridad.

"La Bienaventurada Virgen—dice—no ha recibido solamente el supremo grado de excelencia y perfección después de Cristo, sino también una participación de aquel influjo con que su Hijo y Redentor nuestro dícese con justicia que reina en la mente y en la voluntad de los hombres" (53).

Este reinar positivamente en la mente y en la voluntad de los hombres comprende mucho más que el ejercicio de una ternura maternal en favor de ellos. Evidentemente abarca todos los poderes de la realeza, incluyendo en esas voluntades de los hombres a sus perversiones y rebeldías.

En conformidad con esta interpretación viene lo que el mismo Pontífice afirmó en el radiomensaje a Portugal del 13 de mayo de 1946: "El reino de María es inmenso, como el de su Hijo y Dios, pues que de su dominio nada queda excluído" (54).

(51) *Ob. cit.*, p. 915.
(52) *La Realeza de María*, en "Ilustración del Clero", junio de 1955, p. 242.
(53) DM. 902.
(54) DM. 737.

Sin mengua de su ternura maternal

No se diga que con esto arrebatamos al ejercicio de la realeza de María lo más tierno y acomodado a su condición maternal; lo que más nos complace reconocer a los pobres pecadores, tan necesitados de sus ternuras maternales. Hay que ser fieles al principio de analogía con Cristo si no queremos que nuestra construcción venga estrepitosamente por tierra. Mayor caudal de misericordia que en María hay en Jesucristo, y todavía mayor caudal que en Jesucristo hombre, en Jesucristo Dios. Ahí está la fuente de todas las misericordias.

> "Propio es de la misericordia—nos dirá el Angélico—derramarse sobre los demás, y lo que todavía es más, remediar sus defectos. Esto es propísimo del superior; por donde el compadecerse se atribuye propiamente a Dios y en esto se revela singularmente su omnipotencia" (55).

Porque la omnipotencia tiene su manifestación más espléndida en compadecerse y remediar las miserias, la infinita de Dios acudió a la nuestra dándonos un Salvador en las condiciones humanas que mejor pudieran excitar su ternura y compasión: semejante a nosotros en todos los dolores acarreados por el pecado. "Debuit per omnia fratribus similari, ut misericors fieret (Hebr. 2, 17). Non habemus pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris: tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato" (Hebr. 4, 15).

Como complemento de esa misma suprema misericordia nos da la infinita bondad de Dios asociado a Jesucristo, una mujer, en quien la divina maternidad esencialmente soteriológica eleva casi hasta lo infinito las ternuras compasivas de la mujer y la madre. Si por ser María Madre de Dios y quedar asociada a toda la obra redentora, es también Reina, no hará falta cercenarle atributos de la realeza—como no se los cercenamos a Jesucristo para ser pontífice misericordioso—para ser Reina y Madre de misericordia. Pero una cosa es la forma y medida en el ejercicio y otra la potestad. ¿Es que en la potestad judicial todo y aun lo más lo abarca el rigor? ¿No caben en su ejercicio tiernas efusiones de misericordia? Discurriendo el Padre Bernard sobre las analogías entre los poderes de Jesucristo y los de María, escribe:

> "Otra prerrogativa capital de Cristo-Rey la constituye su derecho a juzgar al mundo. Evidentemente que a una madre no se le reclama que juzgue a sus hijos. ¿Quiere esto decir que María permanece inactiva en todo lo referente al juicio de los su-

(55) 2-2, 30, 4.

yos? Muy al contrario. Su misión consiste en prepararlos para comparecer ante Dios y en disponerlos de tal suerte que llegado el momento oportuno pueda defender su causa" (55 bis).

O sea, que al intervenir por derecho propio en el juicio de sus hijos, halla el modo de manifestar su poder en efusiones de misericordia, constituyéndose en abogada de los que aun ante el tribunal divino no dejan de ser sus hijos, siendo el momento más oportuno de revelarse Madre.

En conformidad con este discurso aparecen las palabras del Papa a este respecto. Casi inmediatamente a la afirmación de que "nada queda excluído del dominio de María", añade en el referido radiomensaje a Portugal: "Esta su realeza es esencialmente maternal, exclusivamente benéfica."

Digamos que, como en todas las obras de Dios resplandecen juntamente la justicia y la misericordia, constituyendo la salvación del mundo el más grandioso monumento alzado por El mismo a su misericordia, quiso coronar esa obra asociando al Hombre de dolores a la Madre dolorosa, que sin abdicar ninguna función de su realeza, constituye el coronamiento de todas las divinas misericordias sobre el mundo.

La invocada "contradictio in terminis"

El temor de que esta asociación de María a la realeza de Jesucristo y a cada uno de los poderes a ella inherentes venga a establecer en el reino de Dios una *contradictio in terminis* es totalmente quimérica. Después de aducir el Padre Angel Luis el testimonio de Santo Tomás según el cual, *de ratione regis est quod sit unus qui praesit,* añade:

"No puede haber dos jefes supremos en una verdadera monarquía, ya que un rey en tanto es rey en cuanto es uno. Y no importa, para el caso, que uno sea hombre y otro mujer, si se les supone investidos de una soberanía de idéntica naturaleza. No habrá en tal caso régimen monárquico; y si fingimos un soberano principal y otro secundario, de tal modo que uno dependa enteramente del otro, en realidad sólo uno será propiamente rey. Por eso se ha dicho con razón que los esfuerzos por justificar en María una soberanía con estas características parecen abocados al fracaso. Porque se corre el riesgo de fingir dos depositarios *aeque principales* del poder real, y entonces ninguno de ellos será *rey* propiamente dicho; o de atribuir a

(55 bis) *Le Mystère de Marie,* c. 56.

María un poder enteramente ministerial y secundario, algo así como de primer ministro en el reino celestial, y en este caso María no será reina en sentido propio y formal" (56).

Aquí se ve con cuanta razón rechaza el Papa la comparación entre el reinado de Jesús y María y los reinados de la tierra. No se trata de "establecer dos jefes supremos en una monarquía", ni de "fingir dos depositarios *aeque principales* del poder real", sino de reconocer una participación real y efectiva, bien que dependiente, en el ejercicio de la soberanía. ¿Qué esto es difícil de compaginar con el ejercicio del poder sobre la tierra? Concedido. Por eso nos elevamos a buscar analogías con otras superiores realidades que nos han sido reveladas.

Una cuestión parecida a esta de una soberanía subordinada tenemos respecto a la misma soberanía de Cristo en cuanto hombre. Esa soberanía no es *primaria* y *suprema*.

"Primaria potestas regalis—leemos en el texto del Padre Solano—haec duo includere videtur: independentiam ab omni superiori potestate et quod haec suprema potestas habeatur ex intrinsecis et essentialibus principiis naturae. Haec vero duo ita conveniunt Deo quatenus Deus est, ut nequeant humanitati communicari. Quoad independentiam absolutam patet; alterum vero non convenire Christi humanitati, *ratione humanitatis,* seu ex principiis illius; sed tantum ei est *propter unionem ad divinam personam.* Christi nihilominus potestas *vere,* proprie et simpliciter est regalis. Quin immo, *verius* est regalis haec Christi potestas, quam cuiuslibet regis mere humani. Tum enim Christus secundum quod homo tum quilibet legitimus rex *divinam* regendi potestatem participant; Christus tamen *multo perfectius ac eminenter*" (57).

Esclarecimiento por las dos voluntades de Cristo

Cristo es perfectísimo Rey, por más que su voluntad humana estuviera totalmente sometida a la voluntad divina. De que la voluntad humana se moviera en todo a impulsos de la divina y le estuviera totalmente sumisa no se sigue careciera Jesucristo de movimientos propios de la naturaleza humana (58). Era la naturaleza humana instrumento de la divina, pero se movía a impulsos de la propia voluntad (ad 2).

---

(56) *Ob. cit.,* p. 128.
(57) *De Verbo Incarnato,* en *Sacrae Theol. Summa,* n. 754; ed. BAC (1950).
(58) SANTO TOMÁS, *Sum. Theol.,* 3, 18, 1.

> "Existen en Cristo—escribe el Padre Heris—dos especies de actividades correspondientes a sus dos naturalezas: una actividad propiamente divina y una actividad propiamente humana. Evitemos, sin embargo, concebir la persona como tercera actividad superior que se sobrepone a las otras dos y se sirve de ellas como de instrumentos para sus fines. La persona no es de hecho principio de actividades sino por medio de la naturaleza que le permite actuar. Como tal, en su razón formal, no tiene otra incumbencia que la de dar a la sustancia su último perfeccionamiento en el orden del ser, su unidad de subsistencia: esta unidad es una simple condición para obrar como para existir. Consiguientemente, cuando afirmamos que la persona o el supuesto actúa, significamos con ello que la naturaleza concreta, hipostasiada, actúa; pero la actividad procede de la naturaleza y no de la persona... Por tanto, cuando hablamos de la actividad humana de Cristo, no negamos que esta actividad, constituída por la inteligencia y la voluntad, reciba su unidad en una conciencia psicológica humana, árbitra de sí misma, capaz de dirigirse en forma autónoma, sirviéndose de todas sus facultades inferiores. Pero una cosa es esta conciencia psicológica constituída por fenómenos de la vida interior y otra cosa la personalidad metafísica de Cristo constituída por el mismo Verbo. Esta personalidad metafísica no tiene el cometido de gobernar su actividad humana; lo cual es competencia de la conciencia humana intelectual y voluntaria. El Verbo conoce y quiere, sea mediante su naturaleza divina, sea mediante su naturaleza humana. Al margen de estas naturalezas, El no obra—hecha abstracción del acto nocional por el cual el Espíritu Santo procede del Verbo como del Padre—, sino que es meramente su principio de subsistencia, su principio de unidad y de ser" (59).

Pues si el estar en todo acorde y sometida la voluntad de Cristo a la voluntad de la persona divina que hipostasía su naturaleza humana no impide el que con esa voluntad humana ejerza todas las funciones de la realeza, tampoco impedirá el que la voluntad de María, en todo sometida a la divina voluntad y aun a la voluntad humana de Cristo, pero juntamente autónoma y libre, participe real y eficientemente en el ejercicio de la realeza de Cristo.

Ni hay por qué imaginar algo que a este respecto acontece inevitablemente en la tierra: la colisión de voluntades. Santo Tomás ilustra el libre ejercicio de la voluntad humana de Cristo, movida siempre a impulsos de la voluntad divina, con el ejemplo de las actividades de

---

(59) *Le mystère du Christ,* Parte I, c. 2.

los santos, que libremente se mueven a impulsos de esa divina voluntad (60). Siendo movidas en todo momento por Dios, tanto la voluntad humana de Jesucristo como la voluntad de María, sintonizan ambas perfectamente con ella, por lo que no cabe colisión ni con esa primera voluntad ni entre sí; por más que cada una de ellas sea perfectamente libre y posea iniciativas propias.

El Evangelio nos ofrece una interesantísima confirmación de toda esta doctrina en el episodio de las bodas de Caná. María solicita el milagro por propia iniciativa. Cristo rinde su voluntad humana a los deseos de su Madre; y Dios accede con su voluntad divina a que se cumpla la voluntad de María y la voluntad humana de Cristo.

Aquí tenemos en María una subordinación a Jesús, al suplicarle el milagro; y en Jesús, una subordinación de la voluntad humana a la divina, de la que procede el milagro como de primera causa eficiente; pero de hecho viene a cumplirse la voluntad de María, impulsada por la tierna compasión de su Corazón maternal. Es voluntad de Madre y de Reina, subordinada a otras voluntades, pero perfectamente autónoma y con iniciativas estrictamente personales, que Jesucristo en cuanto hombre y en cuanto Dios se complace en atender. Hasta se nos revela en este episodio que el ruego de María no es propiamente súplica, sino más bien manifestación de la propia voluntad para que se cumpla.

Bien se ve que no son dos soberanías *aeque principales* que se anulan, pero tampoco puede afirmarse representa María un papel puramente "ministerial y secundario".

Concluyamos, por tanto, que según la "Ad caeli Reginam" y la Mariología más avanzada y luminosa, los confines hasta los que se extiende el reino de María son los mismos del reino de Jesucristo, sin que haya actividad en la realeza de Cristo en la que no participe como Reina y Madre la Santísima Virgen María.

3.ª La modalidad de ese ejercicio

Hacia la consecución del último fin sobrenatural

Siguiendo la analogía respecto al ejercicio de la realeza entre Jesucristo y María, si bien se dice que los poderes específicos de ella son el legislativo, el judicial y el ejecutivo, no debe olvidarse que en el

(60) 3, 18, 1 ad 1.

reino de la gracia esos poderes específicos están supeditados al genérico y supremo de conducir Jesucristo a sus vasallos o redimidos a la consecución de su último fin sobrenatural.

Para la consecución de ese fin nos infunde su gracia, la desarrolla, la perfecciona, acabando por convertir ese *semen gloriae* en fruto precioso de eterna bienaventuranza.

La participación que tuvo la Santísima Virgen en la adquisición de ese divino tesoro es lo que denominamos "corredención objetiva". La que actualmente tiene en toda esa acción santificadora de Jesucristo es lo que constituye la denominada "mediación universal".

Sabido es que esa Mediación comprende como tres momentos o partes: *intercesión* ante el trono divino como omnipotencia suplicante; *obtención* de los bienes de gracia conducentes a nuestro último fin sobrenatural, y *distribución* o aplicación de ellos a las almas.

De cada uno de ellos trata ampliamente la Mariología y nos habla también la "Ad caeli Reginam". Quienes aducen los pasajes donde se nos habla de la intercesión para deducir que a ella se limita la efectividad de la realeza reconocida a María en la "Ad caeli Reginam", son como los que de la inclusión de una parte deducen la exclusión de otra (61). Los que aducen a este respecto la encíclica necesitan demostrar que en ella limita el Papa a esa intercesión excluyendo los otros elementos el ejercicio de la realeza de María.

Que la Santísima Virgen ruegue como reina y Madre, con la oración interpretativa de que nos hemos ocupado; que sus ruegos son tan eficaces que llegan a equivaler a mandatos, obteniendo indefectiblemente lo que piden, es verdad bien demostrada. Lo que se trata de esclarecer es la naturaleza y ejercicio de sus regias actividades en ese tercer momento de la distribución o aplicación de los tesoros de la Redención a las almas.

Causalidad física en la santificación

Al punto se nos plantea la cuestión de si en esa aplicación de los frutos de la Redención y ejercicio de su realeza interviene María tan sólo con una acción moralmente cualificativa y llegando mediatamente al efecto, o también con una verdadera causalidad física, influyendo directamente con su acción como tal y dejando sentir inmediatamente su influjo sobre el efecto.

---

(61) Así, por ejemplo, el Padre B. PRADA, *La realeza de María,* en "Ilustración del Clero", mayo y junio de 1955, pp. 243.

No es este el momento de detenernos de lleno en el esclarecimiento de la cuestión. Lo hizo con seriedad y decisión el Padre Sauras en la segunda asamblea de la Sociedad Mariológica Española el año 1942 (62).

Reconocía que hasta nuestros días no se había planteado propiamente la cuestión y que sin especial estudio se había rechazado esa causalidad física como totalmente inadmisible. El testimonio de Suárez a este respecto no puede ser más tajante. Afirmar esa causalidad eficiente lo califica de *plus quam temerarium,* alegando esta razón: "Neque est expresse in Scriptura, neque tradita aut definita ab Ecclesia, neque ex principiis fidei evidenter colligitur" (63).

En nuestros mismos días repetirá el Padre Merkelbach: "In theologia est inauditum ipsam gratiam habitualem immediate producere, quia ad hoc, sicut ad sacramenta ministranda non est instrumentum deputatum" (64).

Al cabo de poco más de diez años comprobamos que la sentencia afirmativa se va abriendo camino. El Padre Aldama recoge como defensores de ella los nombres de Hugón, Lepicier, Fernández, Clemens, Lavaud, Bernard, Plessis, Sauras y Roschini; contra Suárez, en tiempos pasados, y recientemente Terrien, Bainvel, Vander Meersch, Bittremieux, De la Taille, Merkelbach, Friethoff, Lennerz, Cuervo, Alastruey y Lercher; emitiendo este moderado juicio personal: *Haec secunda sententia verior videtur* (65).

Para los defensores de la causalidad física la cuestión se ha presentado clarísima, quedando reducida a la propia formalidad de la maternidad espiritual. Como en el orden corporal la maternidad es verdadera causalidad física, influyendo físicamente en el hijo, que es su efecto, si en María se da verdadera maternidad espiritual, deberá también influir físicamente en la producción de la gracia, que constituye la formalidad de nuestra vida espiritual. Así poco más o menos discurre el Padre Hugón, aduciendo también este testimonio de San Luis Grignón de Montfort: "Si el Espíritu Santo reduce al acto su fecundidad por medio de María, si obra por medio de ella, es porque ella produce físicamente la gracia en las almas. María es el instrumento físico y secundario del Espíritu Santo" (66).

Los defensores de esta causalidad física la exponen en forma que se compagina perfectamente con las nociones fundamentales de la

(62) *Causalidad de la cooperación de María en la obra redentora,* en "Estudios Marianos", 2 (1943) 318-358.

(63) *De mysteriis vitae Christi,* disp. 23, sac. 1, n. 2.

(64) *Mariología,* p. 3, q. 2, a. 4, n. 194.

(65) *Mariología,* en *Sacrae Theol. Summa,* n. 200, ed. BAC (1950).

(66) *La causalité instrumental...,* c. 6, p. 203.

filosofía y los esclarecimientos de la revelación ofrecidos por la Teología.

No necesito encarecer la importancia que tiene esta cuestión desde el punto de mira de la espiritualidad cristiana. Como muy oportunamente afirma el Padre Segundo de Jesús, O. C. D.,

> "con ella el papel de María en el orden sobrenatural y en la economía redentora se agiganta. Su actuación en el cuerpo místico de Cristo se hace más íntima. La causalidad física mariana, sin negar la moral, acerca María más a las almas. Según ella, María ya no sólo es la *omnipotentia supplex,* que una visión empequeñecida de María nos venía repitiendo desde antiguo, que nos merezca y nos alcance la gracia. Será eso, pero será también algo más. Intervendrá directamente en la consecución y en la distribución de la gracia santificante. Su acción no terminará en la voluntad de Dios o de Cristo, sino que llegará hasta nosotros a través de la gracia santificante. Desde entonces la gracia llevará la impronta de María, porque la causalidad física llega hasta el mismo efecto y deja en él su impronta, y, por eso, al vivir el hombre esa gracia, vive bajo el influjo de María, analógicamente a como vive bajo el influjo de Cristo. Esto es lo que encierra la causalidad física de María en las almas" (67).

Bien se ve que tenemos dos posiciones teológicas sobre la materia: la una antigua, sostenida todavía en nuestros días acaso por los más de los teólogos, y la otra moderna, con grandes arrestos en sus defensores y firme apoyo en los principios generales de la Teología.

Apoyo que encuentra en la "Ad caeli Reginam"

Puesto que el Papa afirma en la "Ad caeli Reginam" ha querido recoger los argumentos de la Teología para ilustrar la doctrina sobre la realeza de María, será interesantísimo comprobar hacia cual de esas dos posiciones se inclina e incluso se llega para ejercer su magisterio supremo.

Es bien sabido que lo ordinario en estos documentos pontificios es mantenerse al margen de las discusiones de los teólogos hasta que, bien consolidada ya una posición, entiende el Vicario de Cristo llegada la hora de incorporar su doctrina al magisterio de la Iglesia.

¿Ha llegado esa hora para la cuestión de la causalidad física de las actividades de María en la producción de la gracia o aplicación

---

(67) *La acción de María en las almas,* en "Revista de Espiritualidad", 13 (1954) 159.

de los tesoros de la redención en el ejercicio de su realeza? ¿Afirma resueltamente Pío XII esa causalidad física en la "Ad caeli Reginam"?

Cuando escribía estas cuartillas sólo pude recoger la afirmación hecha por el Padre Roschini a raíz de la publicación del preciosísimo documento pontificio. Después de trascribir la afirmación de que "puede Dios servirse de los oficios y acción de su Madre Santísima en la distribución de los frutos de la Redención" (68), añade: "Sembra quì affermata in modo chiaro la *strumentalità fisica* di Maria SS. nella distribuzione di tutte le grazie, oltre a la causalità *morale,* per via di intercessione" (69).

Pero si todavía es pronto para recoger el testimonio de los teólogos, puedo intentar analizar, penetrar e ilustrar el texto de la encíclica a la luz del discurso de Su Santidad en la basílica de San Pedro sobre el mismo tema.

Hemos citado anteriormente este párrafo de la encíclica: "La Bienaventurada Virgen María ha recibido una participación de aquel influjo con que su Hijo y Redentor nuetro dícese con justicia que reina en la mente y en la voluntad de los hombres" (70).

Pues si participa del influjo con que Cristo reina en la mente y en la voluntad de los hombres y la generalidad de los teólogos sostiene que el influjo de Jesucristo es de orden físico, se seguirá que de la misma naturaleza es el de la Virgen María.

Las palabras de la encíclica aparecen muy recalcadas en el discurso de la basílica de San Pedro el día 1 de noviembre, donde afirma Su Santidad que "la realeza de María penetra hasta lo más íntimo de los corazones y los toca en su profunda esencia, en aquello que tienen de espiritual e inmortal" (71).

Yo no creo que pueda expresarse la causalidad física con palabras más precisas y más henchidas de sentido teológico. En ellas habremos de apoyarnos en adelante muy firmemente sus defensores.

Interesantísimo argumento aducido

Pero es que no se contenta el Papa en la encíclica con hacer la afirmación trascrita: cuida al punto de esclarecerla, escribiendo:

(68) DM. 902.
(69) *Art. cit.,* p. 430.
(70) DM. 902.
(71) DM. 920.

> "Si en verdad el Verbo obra los milagros e infunde la gracia por medio de la humanidad que tomó, si se sirve de sus santos y de los sacramentos como instrumentos para la salvación de las almas, ¿por qué no puede servirse de los oficios y de la acción de su Madre Santísima en la distribución de los frutos de la redención?" (72).

De modo que la causalidad física de la humanidad de Cristo en la realización de los milagros y en la producción de la gracia, defendida por la escuela tomista y la generalidad de los teólogos, contra la escuela escotista y algunos teólogos aislados, se da aquí por supuesta.

Sigue la comparación con la intrumentalidad de los santos y de los sacramentos. No deja de ser interesantísima la segunda de estas comparaciones. Los que siguen negando la causalidad física de María en la santificación y aducen como argumento en su favor la primera comparación, volvemos a repetir que sólo recogen una parte de la doctrina de la encíclica. El Papa habla expresamente de "los oficios y la acción de María"; los primeros, si se quiere, de orden moral, como en los santos; la otra, evidentemente de orden físico.

Respecto a lo primero, la instrumentalidad de los santos en la salvación de las almas, si se trata de los que discurren todavía por la tierra y se consagran al apostolado, se denomina "ministerial". Si se trata de los que ya participan de la gloria de Dios y que con su intercesión nos obtienen del Señor las gracias de la salvación, la denominamos "moral".

Nadie niega esta segunda a la Santísima Virgen. Todos reconocemos que, a semejanza de Jesucristo, eternamente viviente para interceder por nosotros, como dice San Pablo (Hebr. 7, 25), también ella intercede y nos alcanza mayores y más copiosas gracias que todos los santos. De modo que es indudable la causalidad moral de María en la distribución de los frutos de la Redención.

Pero no se limita el Papa a hablar de "oficios", sino que habla también de "acción", ni a comparar la causalidad de María con la de los santos, sino que la compara con la de los sacramentos. Que yo recuerde, es la primera vez que se echa mano de semejante comparación en documentos pontificios.

Aquí se nos atraviesa la cuestión de la causalidad física de los mismos sacramentos. Me contentaré con indicar que la inmensa mayoría de los teólogos reconocen esa causalidad como instrumentos separados de la humanidad de Cristo.

---

(72) DM. 902.

Pues si los sacramentos reciben esa eficacia, nadie negará la pueda recibir también la Santísima Virgen. De hecho no la niegan los defensores de la causalidad moral. El señor Alastruey, que figura entre los negadores de la efectividad, admite de grado la posibilidad al escribir:

> "Que la Santísima Virgen *pueda* concurrir y obrar en la colación de las gracias como instrumento de la virtud divina es evidente, por las razones mismas que nos demuestran la no repugnancia de que eso se realice en la humanidad de Cristo, como instrumento *unido* de Dios, y en los sacramentos, como instrumentos *separados*" (73).

Entre el instrumento sustancialmente unido de la humanidad de Cristo y el separado de los sacramentos, el de la humanidad de María, no sustancial, pero sí maternal y sobrenaturalmente unido.

Afirma Su Santidad en el interrogante trascrito esa posibilidad o no repugnancia; pero téngase en cuenta que es para corroborar la afirmación antecedente sobre el influjo positivo con Cristo en la acción santificadora sobre la mente y la voluntad de los hombres. Donde Alastruey y los negadores de la causalidad física proceden de la posibilidad a la negación de la realidad, Su Santidad procede con mayor decisión afirmando la realidad que se deriva de todo cuanto anteriormente había expuesto, alegando, para que nadie se extrañe de esa realidad, esa posibilidad por ellos admitida.

Una vez más la "Ad caeli Reginam" al echar mano a los argumentos de la Teología, se sitúa en las avanzadas de la Mariología, para desde ellas ejercer su magisterio sobre el mundo.

CONCLUSION

Y con este último esclarecimiento damos ya fin a nuestro trabajo.

Las verdades mariológicas se entrelazan de tal modo entre sí que vienen a formar un maravilloso conjunto orgánico y armonioso. Lo mismo las podemos atalayar desde su primer principio y fundamento, la divina maternidad redentora, que desde su coronamiento, la realeza universal en la gloria del cielo. Es el eterno procedimiento, de la causa al efecto o del efecto a la causa.

Si podemos afirmar que la divina maternidad incluye en el orden de las realidades teológicas la realeza de María, con la misma legiti-

(73) Obra y edición citadas, p. 661.

midad podemos partir del hecho de la actual realeza de María, para comprobar se asienta como sobre inquebrantable fundamento en su divina maternidad intrínsecamente soteriológica.

La "Ad caeli Reginam" ha venido a prestar un señaladísimo servicio a la Mariología al centrar la doctrina de la realeza de María en el nexo intrínseco que une y traba a esas verdades.

No será en adelante en la analogía con las soberanas de la tierra donde se estudie la naturaleza de la realeza de María, sino en la analogía con la realeza de Jesucristo. Partiendo de esa base, así como Jesucristo es Rey en virtud de la unión hipostática de su naturaleza humana con el Verbo, María lo es en virtud de su gracia de divina maternidad soteriológica.

Como Cristo unió a ese gloriosísimo título el de la creación y conquista del reino, mereciendo con su Pasión todos los bienes celestiales que nos comunica para llegar a ser sus fieles vasallos, así también María llega a la posesión de su reino en el cielo a través de sus padecimientos corredentores sobre el Calvario.

Finalmente, el ejercicio de la realeza de María tampoco será análogo al de las soberanas de la tierra, sin más base que los buenos sentimientos de sus hijos o esposos, sino que se asentará sobre el estricto derecho consiguiente a sus merecimientos.

No se podrá hablar de división de poderes en el reino de Dios, negando a María alguno de los inherentes a la realeza. Los poderes judicial y ejecutivo aparecen en ese reino de la gracia henchidos de misericordia y orientados a la consecución del último fin sobrenatural de los vasallos; no siendo impropios de la que, habiendo concebido a nuestro Salvador y asociádose a toda su obra reparadora, se nos ofrece como Reina y Madre de misericordia. También hemos visto que la "Ad caeli Reginam" derriba por su base una semejante limitación de poderes a María en el reino de la gracia.

Finalmente, creo llegaremos a convenir todos los teólogos exentos de prejuicios doctrinales o de escuela que según la "Ad caeli Reginam" y el discurso de Su Santidad en la basílica de San Pedro el 1 del pasado noviembre, el ejercicio de la realeza de María, no distinto del ejercicio de su mediación universal, implica causalidad física en la aplicación de los bienes sobrenaturales con que somos enriquecidos los redimidos en el reino de Cristo.

Así es cómo el Vicario de Jesucristo, al proponerse recoger los argumentos teológicos que avalan la realeza de María, incorpora al magisterio ordinario de la Iglesia los últimos avances y más preciosas conquistas de la Mariología.

JOSE IGNACIO TELLECHEA, PBRO.

MARIA EN LOS ESCRITOS DE ERASMO

SUMARIO

INTRODUCCION

EN uno de los volúmenes de la amplísima Mariología de ROSCHINI al trazarnos sucintamente la historia de la Teología mariana, nos encontramos con una alusión al famoso humanista holandés de gran alcance si pensamos en el contenido de la afirmación. Erasmo, que inicia el apartado dedicado a la historia de la Mariología desde el período protestante hasta el jansenista, significa—según ROSCHINI—el primer paso hacia la postura luterana y protestante frente a María. Además de iniciar el nefasto método de la burla y la irrisión, puso las bases de un biblicismo exagerado, que viciaba radicalmente su visión de la Teología y le incapacitaba para captar todo el valor de la tradición eclesiástica (1). ROSCHINI no olvida que Erasmo afirmó que no se burlaba de María, sino de la superstición humana; no obstante, afirma resueltamente que el influjo de Erasmo sobre Lutero y los protestantes fué no pequeño, precisamente en el campo de la Mariología (2).

A pesar de la envergadura de tal juicio, falta una exposición completa del pensamiento erasmiano en torno al tema mariano, preámbulo insoslayable para justipreciar la verdadera postura suya y su posible o real influjo en la Teología mariana. En este trabajo quisiéramos abordar de modo definitivo el tema. Pero es tan escaso y

(1) G. M. ROSCHINI, O. S. M., *Mariología,* t. 1. *Introductio in Mariologiam.* 2.ª edición. Romae, 1947, pág. 391. "Viam Luthero et Protestantibus praeparavit Erasmus Rotherodamensis, catholicus absque tamen sensu catholico, qui sub praetextu pugnandi contra quosdam abusus, plura contra Mariologiam traditionalem conscripsit. Haec oppositio erasmiana sponte oriebatur ex falso aut saltem incompleto conceptu quem ipse de natura theologiae habebat... Erasmus insuper nefandam methodum irrisionis inauguravit".

(2) *Ibid.,* pág. 392. "Influxus nefastus Erasmi in Lutherum et in Protestantes praesertim relate ad Mariologiam, haud parvus fuit".

sobre todo tan inconexo el material que hemos encontrado disperso en los diez tomos de la edición lugdunense de las obras de Erasmo que por modestia hemos preferido el título que encabeza este artículo al otro más ambicioso de *Mariología de Erasmo.*

Erasmo no escribió un tratado u obra especial dedicados al tema mariano. Tan sólo unas oraciones y una pieza litúrgica—por lo demás de importancia—dedicada a la devoción lauretana. Pero a través de sus obras más diversas nos encontramos con alusiones y comentarios breves que, sin embargo, nos descubren perfectamente la actitud de su espíritu frente a la Santísima Virgen. A juzgar por el objeto de estas frases las podríamos dividir en dos grupos: uno primero de mayor importancia en el que comprendemos todos aquellos textos en los que más o menos se enfrenta con problemas de tipo dogmático o teológico; y otro, en el que agrupamos sus múltiples alusiones al culto y devoción a María, y sus propias oraciones o piezas litúrgicas marianas. La naturaleza misma de los textos nos induce a dividir nuestro artículo en las dos partes correspondientes:

I. *La Teología Mariana.*
II. *El culto mariano.*

Mas, Erasmo se vió obligado a volver sobre sus propias afirmaciones con motivo de las múltiples censuras que por doquier surgieron contra sus escritos, y más concretamente contra sus afirmaciones en el campo mariológico. En realidad no se retractó de su postura primera, sino que la aclaró y precisó. Este hecho explicará el que no separemos excesivamente al Erasmo escritor del Erasmo apologista; sino que dentro del análisis de cada idea tratemos de reflejar esta línea cronológica conforme a la cual Erasmo trata del mismo asunto.

Estas indicaciones previas explican suficientemente el método de trabajo adoptado. Creemos que la investigación de las fuentes será exhaustiva y nuestra propia síntesis no desfigurará en lo más mínimo el pensamiento exacto del discutido autor (3).

I. LA TEOLOGIA MARIANA

El nuevo Testamento no nos ofrece una exhuberancia de Teología mariana, cual fuera nuestro deseo. Con decir que el núcleo princi-

(3) Puede verse la biografía interesantísima y equilibrada de J. HUIZINGA; *Erasmo.* Trad. italiana. 4.ª ed. Roma, 1949. Para el estudio de su ideología es precioso el estudio de A. RENAUDET, *Etudes Erasmiennes (1521-1529),* París, 1939.

pal de la doctrina erasmiana nos lo dan las notas puestas a su famosa edición del *Nuevo Testamento* o las explicaciones un poco ampliadas y más devotas de sus *Paraphrasis* queda dicho que es relativamente pobre. Podíamos haber ordenado sus escasos párrafos explicativos de los pocos lugares marianos de los Evangelios siguiendo las líneas de una construcción sistemática mariológica; pero hemos preferido respetar la propia ordenación de Erasmo. Además en la práctica este procedimiento nos pone frente a los puntos principales de la Mariología. Así, por ejemplo, al comentar el *gratia plena* (Luc. I, 35), nos expondrá sus ideas acerca del mérito de María frente a la divina maternidad, y al explicar el *non intellexerunt verba* (Luc. II, 52), expondrá su famosa concepción del conocimiento que tuvo María del misterio de Cristo. Esto supuesto pasemos ya al estudio del pensamiento erasmiano.

Aunque fundamentalmente no varíe la actitud de Erasmo en sus notas al *Nuevo Testamento* y en sus *Paráfrasis,* conviene tener en cuenta que en las primeras, donde se jugaba el prestigio bien merecido de su saber como humanista y filólogo, se muestra más seco y por así decirlo impersonal; se trataba de una obra dirigida al restringido grupo del mundo sabio, y en ella preferentemente prestará atención a los problemas filológicos en torno al texto bíblico, aun cuando no falten notas de tipo teológico que en ocasiones salen del marco del estricto comentario (4). En las *Paraphrasis* por el contrario su estilo es más simple y natural y persigue el excitar el sentimiento religioso de un público más vasto (5). Pero en una y otra el ángulo visual o la perspectiva desde la cual mira Erasmo a María es de tintes francamente *minimistas,* como diríamos en nuestros días. El texto con que abrimos la larga serie de los recogidos nos puede ambientar en este sentido:

> "... non probo quorumdam vel audaciam vel pertinaciam, qui quantum animo possunt imaginari, tribuunt Mariae, atque id ita tuentur quasi sit oraculum Evangelicum, haereticum clamitantes si quis addubitaverit" (6).

Bien es verdad que Erasmo precisamente con este texto quería situarse prudentemente entre las posturas extremas frente a María, y no le faltaban razones para oponerse a indudables exageraciones

(4) RENAUDET, o. c., pág. 27 y 160-1.
(5) *Id.,* pág. 27.
(6) *Novum Testamentum,* in Luc. II, 38, t. VI, 327 D. Utilizamos siempre la edición de sus obras de Lyon, de 1705, citando el tomo, la columna y el párrafo correspondiente.

teológicas. Pero el frío examen de sus propias ideas nos confirmará en la apreciación de que no supo mirar a María con la debida luz y profundidad.

1. Ave, gratia plena. *(Luc. I, 35)*

La salutación angélica ofrece a Erasmo la primera oportunidad para hablar de María. Comienza por corregir la versión jeronimiana, traduciendo el término griego por "*Ave, gratiosa*", donde el nuevo vocablo significa *agraciada.* Y aprovecha la ocasión para censurar a quienes *filosofan de modo maravilloso* sobre estas palabras; es una primera llamada de atención de Erasmo, digna de resaltarse:

> "Video Theologos quosdam, viros alioqui doctos ac pios, quorum Bernardus, mire philosophatus in his verbis, *gratia plena,* veluti hoc peculiariter competat in Mariam, gratia plenam appellari, cum nec hoc loco dixerit Lucas gratia plenam, et is sermo multis promiscue tributus in arcanis litteris reperiatur" [*Zacarías, Bautista, S. Esteban*]. "Nec ista cuiquam videri oportet negligenda. Siquidem ut est elegans in huiusmodi minutiis apte philosophari in arcanis litteris, ita foedum extra rem nugari. Proinde ne quis ad eumdem impingat lapidem, nos vertimus gratiosa" (7).

Al referirse al mismo pasaje de San Lucas en sus *Paraphrasis*, después de volver a traducir, *Ave, Virgo gratiosa* y pasando a comentar el diálogo con el ángel, dice que María se turbó por pudor ante el ángel en figura de joven y ante el saludo desacostumbrado; pero sobre todo insisten en otro punto que había de tener mayor resonancia: la atribución de la divina maternidad al favor divino más que a los méritos de María:

> "... laetissimae rei et maxime tibi nuntius adsum—dice Erasmo por boca del ángel—Noli expendere merita tua. Divini favoris est quod offertur, non meriti tui. Hoc ipso places Domino, quod tibi non places" (8).

Por otra parte, después de afirmar la virginidad y limpieza de María, parece indicar que el misterio en ella operado superaba con creces su capacidad intelectiva:

> "Tibi satis est mentem credulam et ad obsequium promptam exhibere" (9).

---

(7) *Ibid.*, 223, E-F.
(8) *Paraphrasis*, VII, 289 D.
(9) *Ibid.*, VII, 290 E.

Erasmo había de volver repetidas veces a afianzar estas afirmaciones porque eran numerosas las censuras que cayeron sobre ellas por parte de diversas personas. Dejando a un lado sus escritos contra *E. Lee* y contra los *Monachi hispani,* donde simplemente se limita a repetir lo que antes dijera (10) nos detendremos algo más en la réplica de las censuras de la *Sorbona* y de *Natal Beda.*

Entre los tres puntos fundamentales que la *Sorbona* censuraba en el Título XXVII de su censura, figuraba en primer lugar la afirmación erasmiana respecto al mérito de María con relación a su divina maternidad, y la calificaba de *falsa et S. Virginis honori derogans* (11). Erasmo explica mejor su posición diciendo que él presenta a María, turbada por el honor y dignidad que recibe y animada por el ángel a no reparar tanto en sus méritos cuanto en el favor que Dios le otorga, "cum nulla sint hominum merita tanto honori paria"; si el punto de referencia es este cotejo entre el mérito y el honor recibido, es claro para él que la primacía se lleva el favor de Dios (12).

Más duras fueron las palabras de *Natal Beda* quien lo acusó de *cismático y hereje* por negar el mérito de María (13). Erasmo dice que no niega el mérito, como tampoco en los demás justos, y vuelve a poner en boca del ángel estas palabras:

> "Non est quod detrectes obsequium expensione meritorum tuorum... satis est quod divinus favor huic muneri te delegit... Negotium hoc divini favoris est quam tui meriti" (14).

Pero, no contento con esto Beda insistía en que "Maria sola tanto benefitio propriis meritis se ipsam dignificavit", y tanta importancia concedía a la defensa de esta verdad, que lo contrario suponía para él la ruina de la Iglesia. Erasmo toma pie de esta última afirmación para, después de asentar que los méritos son impares a la dignidad, desatarse contra su adversario:

> "Perisset enim si propensior in gloriam Filii Dei, cui Pater voluit acceptum ferri quicquid habemus, cui et ipsa Virgo debet

(10) *Apologia adversus articulos aliquot per monachos quosdam in Hispaniis exhibitos* (citaremos *Adv. monach. Hisp.),* IX, 1084-F-1085 A. Las anotaciones referentes a *Ed. Lee, ibid.,* IX, 151-3.

(11) *Opera,* IX, 913 ss. Citamos por mayor comodidad la misma edición de las obras de Erasmo. Puede consultarse como fuente especial C. DU PLESSIS D'ARGENTRE, *Collectio iuditiorum de novis erroribus qui ab initio duodecimi saeculi post Incarnationem Verbi usque ad annum 1713 in Ecclesia proscripti sunt et notati,* Lutetiae Parisiorum, 1724, II, 53-74 y III, 4-7, 7-80.

(12) *Opera,* IX, 913, B-C.

(13) *Opera,* IX, 598 A.

(14) *Supputatio errorum in censuris Beddae,* Opera, IX, 598 F-599 A.

quicquid habet vel virtutis vel gloriae. Hic zelum gloriae Christi premo propter offendiculum infirmorum, quandoquidem his temporibus existunt qui parum loto sermone sanctissimam Dei matrem attingunt; sed alias fortassis aperiam, quanto proprius sit blasphemiae quod moliri videtur Beda quam quod peccant in diversam partem intemperantes. Interim hoc silentium dabitur, partim hisce temporibus turbulentissimis, partim reverentiae Virginis matris, quae utinam tam veros haberet suarum virtutum aemulos quam multos habet sedulos ac vocales suae dignitatis praecones. At vereor ne res in diversum cedat ut illic minima sit imitatio Virginis ubi cultus illius est ambitiosissimus" (15).

Aun concediendo a Erasmo razón en el punto discutido, siempre queda como trasfondo de su posición cierta inquina contra esos teólogos *intemperantes*—como él los llama—, que más que otra cosa se reduce a destruir, acaso con buena parte de fundamento, cuanto un celo excesivo construyera. Erasmo ha tomado una postura negativa, de rebajar, y no le puede excusar el subterfugio, muy frecuente en él, de pedir más devoción verdadera en los que él estima que desorbitan las glorias de María.

2. ... RESPEXIT AD HUMILITATEM. *(Luc. I, 48)*

El segundo paso donde nos habla de María es al comentar brevísimamente el *Magníficat*. En su *Nuevo Testamento* donde abundan las notas de tipo filológico, al referirse al versículo que encabeza este capítulo ataca a los teólogos que dicen que María mereció la maternidad por su humildad. "Si promeruit—dice Erasmo—ubi est gratia quam praedicat Angelus?". Líneas más abajo, para justificar su modo de pensar, añade: "Non haec eo spectant ut Virgini sanctissimae detrahamus meritum". Según Erasmo, María no alaba su propia modestia, sino la gracia y misericordia de Dios; por eso concluye:

"Quanto melius ageretur cum re Theologica, si qui Theologiam absolutam profitentur a linguacibus et Grammatistis acciperent, quod illi pro sua qualicumque portione conferunt in medium" (16).

Es la pequeña revancha del humanista meticuloso. Volverá a parafrasear el *Magníficat,* presentándolo como un cántico inspirado por

(15) *Ibid., IX,* 600, B-C.
(16) *Novum Testamentum,* IV, 226, 1.

Dios, pero recalcando que el objeto de sus alabanzas más que el beneficio personal de María es el de la venida de Cristo al mundo (17).

3. "... OMNE MASCULINUM ADAPERIENS VULVAM". *(Luc. II, 23)*

Nuevamente San Lucas brinda a Erasmo una coyuntura para ocuparse de María, esta vez, sin duda con particular detención, para exponer su pensamiento en torno a la *virginidad perpetua* de María. Es una idea defendida con insistencia y hasta con calor por Erasmo. Todo el capítulo II de San Lucas con los misterios de la natividad de Cristo y de su infancia, obligan a Erasmo a enfrentarse con diversos problemas.

La virginidad en la concepción claramente afirmada (18), no le ocupa tanto como la virginidad *in partu.* Pero Erasmo se inclina decididamente hacia ella, afirmando no obstante el silencio de la Sagrada Escritura,

> "... nascens aperuit uterum, sed ita ut non convelleret claustra pudicitiae virginalis. Atque haec quidem est illius sententia, pro qua non est animus in praesentia digladiari, etiamsi pugnant cum eo quod iam olim pia credulitas omnium animis infixit Christum sine sordibus, sine nixu ac labore parturientis, clauso virginis utero prodiisse. Quae sane ut sunt dictu plausibilia nec irreligiosa, ita certis Scripturarum sacrarum testimoniis doceri non possunt". *Y aduciendo un texto de San Ambrosio en favor de esta opinión, concluye:* "Potest enim sic religiose intelligi, prodisse clauso Virginis utero, ut virginei pudoris claustra non violarit" (19).

En las *Paraphrasis* del mismo capítulo II de San Lucas se extiende largamente hablando de la Virgen. Parece descubrirse cierta ternura en la descripción de María, como "sacra Virguncula", modesta y frágil (20). Pero resulta difícil encontrar un concepto que se eleve sobre el de la virginidad de María, eso sí, defendida con tenacidad:

---

(17) *Paraphrasis,* VII, 292-294. En los *Coloquios* presenta despectivamente a un predicador que lo atacó por traducir *villitatem* el *humillitatem* del *Magnificat.* Respecto a su significado recalca la misma idea: "Etsi sim infima ancilla, tamen non est aversatus me Dominus". "Toto cantico praedicatur gloria, hoc est, potentia bonitas et veritas Dei, nulla est meritorum mentio." *Concio sive Merdardus. Opera,* I, 850 F, 853 B y 855 E.

(18) *Novum Testamentum,* VI, 5-6; *Paraphrasis,* VII, 5 E, 7 D-E; *Symbolum sive Catechismus,* V, 1154 F, 1155 A-B; explica la profecía de Isaías, 7, a la virginidad de María, VI, 9 E-F.

(19) *Novum Testamentum,* VI, 235 C-D.

(20) *Paraphrasis,* VII, 298 E. "Virgunculae tenuitas... virgunculae modes-

"Atque hic erat partus ille virginis unicus, cui nec antecesserat ullum exemplum nec sequutum est... Hic autem foetus coelestis nec ingrediens nec egrediens virginalis uteri claustra violavit, sed consecravit potius et consignavit, ne in posterum etiam vel corporis ipsius veluti Templum semel Deo dedicatum, vel animus myrothecium Sancti Spiritus ullis humanis inquinamentis pateret" (21).

En las mismas ideas insistirá en su *glosa a los himnos* del poeta Prudencio. Al referirse al parto virginal, dice:

"Quamvis autem hoc non palam exprimunt Evangelistae, tamen plausibilius est ac magis pium mea sententia credere quod a doctissimis ac sanctissimis Patribus traditum est" (22).

Al matizar más en el significado de esta virginidad y ensalzar su grandeza, propondrá como más probable que María no sintió las molestias del embarazo por haber concebido milagrosamente a Cristo. Por lo demás, María es la única criatura que une en sí la gloria de la virginidad a la de la maternidad, ya que en las demás ésta sucede a aquella, como el fruto a la flor:

"Sola Maria laudem utramque tulit et integritatis inter virgines et foecunditatis inter conjugatas... In Maria virginitatis gratia non est violata, sed cummulata dignitate partus" (23).

Sin embargo, Erasmo tuvo que volver sobre el mismo tema para responder a los ataques de los teólogos españoles. Estos se escandalizaron de que en sus obras hubiese afirmado que la virginidad perpetua no constaba evidentemente en la Sagrada Escritura (24). Pero esta vez, en su defensa, hará presión sobre un principio que es interesante notar al margen de su doctrina mariológica. En efecto, en su libro *De modo orandi,* haciendo alusión al biblicismo exagerado de los protestantes para quienes la Biblia era la única fuente de la revelación, dijo que este *dogma* protestante fallaba en el caso de la virginidad de María:

---

tiam considera... silet in suum tempus virginei conceptus mysterium". *Ibid.* VII, 300 C-D, habla de la purificación de la "modestissima virguncula, refugit speciem vulgarium pauperarum, quum in hoc partu nihil esset inquinatum, nihil non coeleste puritate sanctimoniaque plenum". *Ibid.,* VII, 301, B.

(21) *Ibid.,* VII, 298 E y 301 E.

(22) *Commentarius in hymnum Prudentii de natali Pueri Iesu,* Opera, V, 1340 E.

(23) *Ibid.,* V, 1344 A.

(24) *Adv. Monach. Hisp. Objectio 75. Opera,* IX, 1084. Los monjes aludían a la obra erasmiana *De modo orandi,* Opera, V, 116 C.

"Hoc certe dogma fallit in perpetua virginitate Mariae, Matris Jesu, quae cum sacrarum Scripturarum evidentibus testimoniis doceri non possit, tamen quoniam magno consensu nobis a priscis orthodoxis tradita est per manus, nemo tollerandum existimaret qui asseveraret illam, edito Domino, post a viro cognitam fuisse ac fortasse ne illum quidem qui de hac re ambigeret" (25).

También Erasmo había dado muestras de este biblicismo exagerado, precisamente en el campo mariológico como veremos más tarde (26); por eso tiene especial relieve el que en esta ocasión se manifieste resueltamente por el valor de la tradición concretamente en esta verdad, una de las fundamentales de la Mariología. En la *Apología* que escribirá contra las acusaciones de los españoles, confirmará lo dicho:

"... hoc in exemplum refero eorum quae Summo Patrum et Ecclesiae consensu nobis tradita, non minus tenemur credere quam si sacris litteris essent expressa" (27).

Por lo que hace a la opinión personal que mantuvo respecto al modo de la virginidad *in partu* (28), Erasmo vuelve a precisar su pensamiento y el grado de certeza que le otorga: según él, San Ambrosio y Orígenes están contra el sentimiento de algunos; al final vuelve a determinar definitivamente su opinión:

"Nec dico pugnare cum pietate, sed cum pia credulitate, neque hoc usquam Scriptura docet aperte quod exierit clauso Virginis utero. Pia vero credulitas credit interdum quae non sunt, eo quod speciem habeant pietatis. Nec enim usquam legimus sine nixu, sine flujo solito, sine dolore Mariam peperisse et infantem sic exisse sicut sol penetrat vitrum illaesum, sed his quoniam plausibilia sunt fovet pia credulitas... illic ostendo quomodo pie dici possit utrumque. Quod Christus clauso natus utero sit, quia claustrum pudoris non violarit egrediens, quemadmodum nec ingrediens et quod aperuerit Virginis uterum, qui vere et corporaliter ex ea natus sit" (29).

La opinión erasmiana del *aperto, non violato utero* podría obtener sin más el refrendo de la Teología actual; pero queda un tanto oscura su posición respecto al modo concreto del parto virginal, ya que no se

(25) *Opera,* V, 116 C.
(26) *Cfr., nota* 68, 75, 80.
(27) *Adv. Monach. Hisp. Opera,* IX, 1084 B.
(28) Cfr., texto de la nota 19.
(29) *Adv. Monach. Hisp. Object. 78. Opera,* IX, 1085 B-C.

ve que excluya claramente el esfuerzo y aún el dolor, lo cual no sería aprobado por la Mariología actual (30).

Más categórico se muestra Erasmo al propugnar la virginidad *post partum,* ya que califica de herético y blasfemo a quien la niegue. Es en su *Symbolum sive Catechismus* donde comenta la metáfora de Ezequiel, 44, 1, de la *porta clausa,* donde se significa, aunque no se exprese claramente la virginidad de María y su "angelica puritas". En este punto aparece más evidente el significado de la Escritura para Erasmo, que invoca incluso el argumento de razón teológica (sin nombrarla) y la fuerza del consentimiento general a través de los siglos:

> "... evidenter colligitur e sacris litteris et manifeste pugnat cum dignitate tum geniti tum genitricis. Postremo hoc tanto consensu ab Evangelii primordiis in hunc usque diem credidit et docuit et asseverat Ecclesia Catholica ut nihilo minus persuasum esse oportet quam si esset sacris expressum litteris" (31).

4. ... ET TUAM IPSIUS ANIMAM PERTRANSIBIT GLADIUS. *(Luc. II, 35)*

En este pasaje Erasmo no toma una actitud bien definida; con todo podemos observar su *tendencia* constante, ya que por una parte no hace alusión alguna a los dolores de María en la Pasión de Cristo (32), y por otra parte se complace en presentar el testimonio de Padres que atribuyeron a María cierta vacilación en la fe en las horas amargas de la prueba. Erasmo que no rechaza de plano esta interpretación de la profecía de Simeón, prefiere mantenerse al margen de toda discusión (33).

5. ET IPSI NON INTELLEXERUNT VERBUM... *(Luc. II, 50)*

Este episodio evangélico junto con las bodas de Caná da pie para no pocas ideas interesantes y características a un tiempo de nuestro autor. La principal de todas es su opinión respecto al conocimiento que María alcanzó del misterio de Cristo, como comentario al *"Et ipsi non*

---

(30) G. ROSCHINI, *Mariología,* t. II, pars. II. Ed. 2.ª, Romae, 1948, pág. 260-1.

(31) *Symbolum sive Catechismus, Opera,* V, 1155 C ss. Acerca de la pobreza de María en el alumbramiento de Cristo afirma en el *Novum Testamentum:* "Opinor Mariae paupertatem fuisse mundam", *Opera,* VI, 231 D.

(32) *Paraphrasis,* VII, 303 D.

(33) "Ego ut pro hac sententia nolim digladiari, ita non probo quorumdam vel audaciam vel pertinaciam qui quantum animo possunt imaginari tribuunt Mariae..." *Novum Testamentum, Opera,* VI, 237 D. Cfr. nota 6.

intellexerunt verbum" de San Lucas, II, 50. En las *Paraphrasis* es más breve y desdibujado su pensamiento, aunque lo manifiesta suficientemente:

> "... quibus—*dirá refiriéndose a María y José*—nondum ad plenum erat cognitum divini consilii mysterium. Resederat in illis adhuc aliquid affectus humani... nondum tamen ad plenum intelligebant sublimitatem divinae virtutis, nondum cognoverant quam admirabili consilio decrevisset Deus per filium suum redimere genus humanum" (34).

Más explícito se muestra en sus notas al *Nuevo Testamento.* Se diría que el Erasmo minimista se encuentra satisfecho cuando cree descubrir en la Escritura un arma para poner en situación embarazosa a sus adversarios:

> "Quid autem facient huic loco quidam, qui sedulo magis quam circumspecte beatae Virgini fere tantum tribuunt foelicitatis jam inde ab initio quantum nunc possidet? Certe non obscure locutus est Christus et tamen subjicit Evangelista ab illis non fuisse intellectum quod dixerat Jesus. Quin et illud annotandum quam non blande respondet parentibus puer objurgatus, imo pene objurgat objurgantes" (35).

Y evocando, otra de sus escenas preferidas, la dureza de Cristo con su madre en Caná, para responder a los que dicen que con las palabras de San Lucas, *non intellexerunt,* solamente se quiere indicar a San José y no a la siempre solícita Madre, añade:

> "Equidem, ut fateor esse pium affectum istorum, qui Virgini sanctissimae dotes quam perfectissimas tribuere gaudent, ita non nimium abest a periculo temeritatis praeter auctoritatem Scripturarum definire quibus gradibus Christus matrem suam ad perfectam sui cognitionem evexerit" (36).

Pero el mismo pasaje evangélico colocaba a Erasmo de frente a otro problema, ante el cual tomará la posición que era de esperar; nos referimos al punto de la obediencia de Cristo a María, significada por el "*erat subditus illis*" de San Lucas, II, 51. Refiriéndose a los teólogos a quienes aludía en la cita anterior, prosigue:

---

(34) *Opera,* VI, 306 F-307. Califica de *subdure* la respuesta de Cristo a su santísima Madre. *Ibid.,* 307 A.

(35) *Novum Testamentum, Opera,* VI, 238 E-F.

(36) *Ibid.,* VI, 239 C.

"Sed multo durius est quod iidem docent beatam Virginem etiam nunc ut homini posse imperare Christo et hoc esse quod canit Ecclesia, *Monstra te esse matrem, summat per te preces,* id est, praecipe filio tuo ut nos exaudiat. Hoc si verum est mater imploranda est potius quam filius, nec omnis potestas tradita est Christo etiam juxta naturam humanam, si tenetur matris imperio... Durum mihi verbum videtur in Christo *debuit* obedientiam... ista certe offendunt aures meas" (37).

Sobre ambos puntos, el del conocimiento de Cristo que alcanzó María y el de la obediencia de Cristo a su santísima madre, hubo de volver Erasmo a instancias de sus censores, esta vez concretamente, de la *Sorbona* y *de Beda.*

El segundo punto de la censura parisina señalaba con extrañeza la opinión hesitante erasmiana frente a la ciencia infusa—diríamos—de María (38). Erasmo quiso mantener su posición, dándole si era preciso mayor fundamentación. Para ello se defendió de la crasa ignorancia del Evangelio de la que le acusaba la Sorbona, afirmando que no era tan evidente a través de las páginas del Evangelio que los Magos, Isabel y los mismos Apóstoles antes de la venida del Espíritu Santo conociesen el misterio de Cristo; El Evangelio nunca afirma explícitamente el nudo del misterio, *verus Deus et homo.* La revelación que de él se hace es lenta y paulatina, la plenitud vendrá con el Espíritu Santo, aun cuando reconoce que algunos la tuvieran antes. Entre estos está María, aun cuando se pueda dudar, según él, de si tuvo perfecto conocimiento en la infancia de Cristo:

"... et pie credendum sacratissimae Virgini plenius revelatum quam cuiquam alii; tantum an Christo infante habuerit perfectam huius arcani patefactionem subdubitabam" (39).

El testimonio de algunos Padres y sobre todo la exégesis que el mismo Erasmo hace de las escenas evangélicas de Caná y de las respuestas de Cristo, niño perdido, a sus padres, no le parece que favorecen a la opinión contraria: "*Haec sane non cohaerent cum perfecta divinitatis cognitione*" (40). En resumen, Erasmo prefiere escudarse en el refugio de quien no sabe resolver el problema, sin dejar de reprender a quienes exageran los privilegios marianos:

(37) *Ibíd.,* VI, 239 D-E.
(38) *Opera,* IX, 913.
(39) *Ibíd.,* IX, 913 F. En la columna 914 F vuelve a afirmar que el Espíritu Santo comunicó perfecto conocimiento a María sin poder nosotros precisar el momento.
(40) *Ibíd.,* 914 A y D.

"Quod si perfecta divinae naturae cum humana unio non evidenter exprimitur in sacris Litteris, si sacri Doctores videntur diversum sentire de Jesu Matre atque isti docent, cum profitear me dubitare tantum, poteram sine convitio doceri. Multi fervent miro zelo sacratissimae Virginis, vehementes in exaggerandis illius dotibus; at perpauci sunt qui dotes illius imitandi studio flagrent. Quo moderamine Spiritus Sanctus impertierit sua dona Virgini, solus ipse ad plenum novit Spiritus" (41).

Respecto al problema de la obediencia que debía Cristo a María fué *Beda* quien más fuertemente lo censuró. Erasmo precisó algo más su postura, indicando el alcance y el ámbito de esta obediencia: Cristo, según él, obedeció a María no por obligación o precepto alguno, sino más bien por darnos ejemplo de piedad filial (42). El ámbito de la obediencia no desbordaba el campo de los pequeños asuntos domésticos; mas, cuando su Madre trató de intervenir en asuntos más elevados, Cristo la rechazó (43). Y así concluirá irónicamente:

"Quantum autem Beddae debet Jesu Mater, cui vult filium etiam ad dexteram Dei Patris sedentem debere obedientiam ut hominem juxta naturam humanam. Hoc opinor est ex adytis Scholasticae Theologiae depromptum, quod etiamsi verum esset, tamen non erat ingerendum Christianis auribus" (44).

Nuevamente vemos a Erasmo excesivamente discreto en cuanto toca el campo mariológico. Pero aún nos quedan por examinar dos pasajes, particularmente queridos para nuestro autor: Caná y Math. XII,

6. Quid mihi et tibi est mulier? *(Joan. II, 4)*

Erasmo califica de *durior* esta respuesta de Cristo a su madre, cuya intervención es interpretada con severidad. María, conocía ya la virtud y poder de Cristo por diversas razones y entre otras por la confesión del Bautista y se atreve a intervenir en algo que supera los

(41) *Ibíd.*, 914 E. Sobre este tema volvió en su *Supputatio errorum in censuris Beddae*, quien se escandalizó ante el *parum liquet* de Erasmo referente a si María conoció la divinidad de Cristo ya para el momento de Caná. Por toda respuesta dice que es *piadoso* creerlo y que María cuidó de Jesús Niño como de puro hombre "ignaram quando placeret illi prodere suam divinitatem". *Opera*, IX, 607 C-E.

(42) *Ibíd.*, IX, 607 F.

(43) *Ibíd.*, IX, 626 A.

(44) *Ibíd.*, IX, 626 F. Al tocar el punto de la obediencia de Cristo a María en el cielo (N. Beda) añade: "quamquam nec hoc quidem constat matrem cum corpore esse in coelo". *Opera*, IX, 627 A.

límites de su autoridad materna. Erasmo parece sentirse muy a su gusto cuando cree ver a Cristo eliminando a su santa Madre de los negocios espirituales de la Redención. He aquí sus palabras:

> "Jesus agressurus coeleste negotium Evangelii... non patitur ullam humanam auctoritatem admisceri. Non enim in hoc gerebat miracula ut suorum cognatorum affectibus serviret..." (45).

La respuesta de Cristo a su madre *Quid mihi et tibi est mulier?* es interpretada por Erasmo en el sentido más duro para María:

> "Est mihi tempus praescriptum a Patre, quando et quibus modis agere debeam negotium humanae salutis, id nondum venit. Hactenus tuae voluntati me praebui morigerum. Quod nunc restat ex arbitrio Patris gerendum est, non ex humano praescripto. Alibi mater fuisti, posthac mihi nihil aliud eris quam mulier, quoties versor in Patris negotio. Hujus gloriae quoties erit serviendum nihil opus erit tua interpellatione" (46).

Esta última frase con la que Erasmo se coloca entre los que excluyen toda intervención de María en la obra de la Redención, suscitó la reacción de la *Sorbona;* según esta famosa Academia esta proposición en sentido universal, o equivalentemente el afirmar que nunca es necesaria la intercesión de María en los asuntos que tocan a la obra redentora y a la salvación de las almas, era *"impia et ritui Ecclesiae contraria et haeretica. Alma namque Dei Mater constituta est a Filio, felix coeli porta, pia peccatorum advocata ut juxta Scripturas catholicas Ecclesia concinit"* (47). Erasmo pretende escapar a la bien pensada objeción, diciendo que *entonces* (en Caná) María no había sido investida de esta función; pero la frase erasmiana, con resabios de nestorianismo, no consigue disipar su mezquina visión:

> "... cum illa [Paraphrasis] tractet de Maria reprehensa quod veluti Mater miraculum exciperet, cum ejus naturae quae miracula edebat, Mater non esset, nec expediret humanam auctoritatem divino negotio admisceri... Si nunc est coeli porta et peccatorum advocata, nihil obstat illi mea Paraphrasis" (48).

Pero ya veremos más tarde hasta qué punto es amigo Erasmo de la actual intervención de María en la obra de la salvación de las almas.

(45) *Paraphrasis,* VII, 514 F ss.
(46) *Ibid.,* VII, 515 B.
(47) *Opera,* IX, 914 F-915 A.
(48) *Ibid.,* 915 A.

7. QUICUMQUE ENIM FECERIT VOLUNTATEM PATRIS MEI... IPSE MEUS FRATER ET SOROR ET MATER EST. *(Math. XII, 50)*

El que este pasaje de San Mateo, donde Cristo parece salir al encuentro de quien arrebatadamente elogiaba a su Madre santísima, junto con los ya conocidos del diálogo en el templo y en las Bodas de Caná, forme la trilogía bíblica preferida de Erasmo es ya un índice bien significativo de su espíritu y tendencia. En efecto, nunca pierde ocasión, al hacer referencia a ellos, de arrojar esta vaga sombra sobre la Virgen (49). Pero cuando trata de profundizar en su contenido ha de enfrentarse con el problema de la *impecancia* de María. No desconoce la opinión del Crisóstomo que atribuye a la Virgen cierto espíritu de ambición y ostentación al comentar este pasaje (50); por eso maliciosamente lo contrapone al afán de quienes ensalzan sin medida las grandezas de María:

> "Utinam autem populus Christianorum universus sic esset deditus cultui beatissimae Mariae, ut totis studiis illius virtutes aemularentur. Caeterum aut hodie vulgus pio quodam favore plus satis illi tribuit aut parum tribuit Chrisostomus hunc explanans locum..." (51).

Pero su opinión personal nos la dará a continuación:

> "Nos eam prorsus a peccato originali facimus immunem, at hic videtur aliquod actuale, ut vocant, peccatum tribuere; nisi forte is affectus omni culpa vacat, quam illi tribuit. Atque ita potius arbitror sentiendum. Nam ut ignorantia quaedam esse potest absque culpa, ita et dubitatio et affectus maternus culpa vacare potest".
>
> "Nos id sane possumus pie colligere—*añade*—quoties agitur negotium Reipublicae, quoties agitur negotium Religionis, non multum apud nos valere oportere corporalis affinitatis affectus... Ego in hac re meam non interpono sententiam; tantum optarim sedulitatem quorumdam omnia in sanctis in immensum exag-

---

(49) Así califica las respuestas de Cristo a María de *subdure* (en el Templo), *parum blande* (en Caná), *durius* en este pasaje, *Opera,* VII, 307 A-C. Refiriéndose a los tres casos conjuntamente dirá nuevamente que Cristo respondió *parum blande. Novum Testamentum,* VI, 69 F. Y en su obra *Ratio verae Theologiae,* añade: "Ipse licet matrem habuerit vnice piam, tamen huic nvsquam, blandus est". Y después de insistir en el diálogo de Caná y del Templo, concluye: "Rvrsus in crvce mulierem non matrem appellat". *Opera,* V, 101 C.

(50) Homil. 44 (alias 54) in c. 12 *Math.*, n. 2. PG.

(51) *Novum Testamentum,* VI, 69 F.

gerandi verti potius ad studium aemulandi, quod illos vere beatos reddidit" (52).

No deja de ser notable y extraño que Erasmo defienda sin más explicaciones la Inmaculada Concepción de María; sin embargo, no es ésta la única ocasión en que la profesa:

"Virginem Matrem semper excipio, cujus nusquam oportet mentionem facere, ubi de vitiis agatur" (53).

"Nemo non conceptus in iniquitatibus (de Virgine Matre nihil pronuntio)..." (54).

"... quoniam e purissima Virgine, quam unam in hoc Deus delegit immunem ab omni labe vitiorum" (55).

Pero estas frases dispersas no hicieron tanta impresión como sus manifestaciones un tanto confusas en torno a la intervención de María en el paso de San Mateo que venimos comentando. Los teólogos españoles habían censurado seriamente la actitud erasmiana, ya que según ellos "*irreverentissime loquitur, eam mulierum vulgo in affectibus aequalem faciens et passionis tempore dubiam in fide, illatis auctoritatibus, quae a catholicis Doctoribus pie exponuntur*" (56). Erasmo, que califica de calumniosa la acusación, aduce nuevamente los textos de San Agustín y Crisóstomo que apoyaban esta sentencia y trata de interpretarlos *citra laesam Virginis dignitatem.* Y vuelve a defender sus palabras irónicas para con las exageraciones populares, esta vez con una nueva alusión francamente desagradable:

"Tantum illos leviter attingo, qui pio fortassis, sed immodico studio tribuunt beatae Virgini plus quam ipsa velit agnoscere, nec satis habent illam praetulisse Divis omnibus, nisi et Filio

---

(52) *Ibid.*, VI, 69 F-70 F. Lo mismo en *Paraphrasis,* VII, 76 E-F: "Jesus offensus hac importunitate simulque docere volens quoties negotium agitur evangelicum, pluris autem faciendum cognationem animorum quam corporum, quae virtute, non sanguinis propinquitate conciliatur, respondit: Quaenam est mater mea et qui sunt fratres mei? Coelesti negotio occupatus, non agnosco matrem aut fratrem carnis affinitate conjunctos". En la *Apologia brevis ad viginti quatuor libros Alberti Pii.* (citaremos *Apol. Alberti Pii)* dirá respecto a esta misma cuestión "satis tribuit Mariae populus", volviendo a citar a Crisóstomo y Orígenes. *Opera,* IX, 1165 C-D.

(53) Afirmación de pasada en *De ratione concionandi,* l. I. *Opera,* V, 778 D. Recuerda la frase de San Agustín "excepta sancta Virgine Maria de qua propter honorem Domini nvllam prorsvs cum de peccatis agitur haberi volo quaestionem". *De natura et gratia,* c. 36. PL. 44, 267.

(54) *Enarrat. in Ps. XIV* o *De puritate tabernaculi sive Ecclesiae Christianae. Opera,* V. 299 E.

(55) *Paraphrasis,* VII, 289-290.

(56) *Adv. Monach. Hisp.* Object. 79. *Opera,* IX, 1085.

aequent ne dicam anteponant. Ac vereor ne qui haec faciunt non tam ducantur amore beatae Virginis, quam adulentur mulierculis unde venantur commodum" (57).

Más a fondo se ocupó de la dificultad en la Apología escrita contra las acusaciones de *Alberto Pío*; se ve por una parte su afán por liberar a María de todo pecado actual, pero queda siempre en la atmósfera su posición ambigua. No obstante precisa mejor su posición respecto a la Inmaculada Concepción, confesando que él la mantiene aún reconociendo que los Padres solamente concedieron este privilegio a Cristo:

"Et posset aliquis gloriae affectus aut aliqua diffidentia consistere *citra peccatum,* quemadmodum et error aut ignorantia, sed non apud illos qui statim a Conceptione Mariae tribuunt plenissimam revelationem ac fidem de Divinitate Christi. Quam opinionem si mordicus tenere placet, facilis erit exitus, si dicerent Chrisostomum cum caeteris in hoc fuisse lapsos, quemadmodum in multis aliis. Nam quod ad originis peccatum attinet omnes vetusti solum Christum eximunt ab omni peccato nec hodie desunt, qui in templis suis publice doceant illam non fuisse immunem a peccato originis, cum ego contrarium sentiam in libris meis" (58).

Más clara aún nos aparece su postura en la respuesta, por lo demás durísima de tono, que da a las objeciones de Beda; no atribuye pecado a María sino mero error humano:

"Nihil arbitror absurdum tale quippiam tribuere matri Jesu, quae legitur et mirata de iis quae ferebantur de puero et juxta Lucam non intellexisse sermonem filii et juxta Augustinum subdubitare de resurretione et juxta Chrisostomum habuisse humanos affectus, quasi posset quae vellet imperare filio. Haec an omnia sint vera non dimico, in hoc adduco ne videatur impium matri Jesu tribuere ignorantiam aliquam aut errorem, qui non involveret peccatum, veluti si quid timuisset filio, quod non erat timendum"... (59).

En honor a la verdad hemos de afirmar que Erasmo parece liberar a María de toda mancha de pecado propiamente tal, pero muestra cierta tendencia a arrojar sobre ella la sombra de imperfección puramente humana y se muestra siempre irritado contra quienes tratan de negarlo.

(57) *Ibid.,* IX, 1085 D.
(58) *Apol. Alberti Pii* (1529), *Opera,* IX, 1165 C-D.
(59) *Supputatio errorum in censuris Beddae,* Opera, IX, 627 E-F.

Los silencios de Erasmo

Además de las notas que añadió a los textos que hemos venido comentando, podemos hablar de ciertos silencios tendenciosos en nuestro autor. Así, por ejemplo, al referirse al "Ecce filius tuus" de San Juan, o no hace alusión alguna a un sentido más profundo (60), o lo limita a una renuncia a todo afecto humano por parte de Cristo, "ne quid affectus humani relinqueret in terris" (61). El mismo silencio observa respecto al pasaje paulino, Galat. IV, 4-5, "factum ex muliere" (62). Más explícito en sentido contrario se manifiesta ante el pasaje del Apocalipsis—libro poco apreciado por Erasmo (63)—de la Virgen parturiente:

> "Iam quam apte haec conveniant in divam Jesu Matrem Mariam, viderint ipsi, qui quod de Ecclesia dictum est, ad illam detorquent. Imo quod de Sapientia dictum hoc est de Christo, ad Mariam detorquent, praeter Veterum omnium interpraetationem. Atque hic atroces excitamus tragoedias quasi gratum sit illi, sua causa committi inter se Christianos, pro quibus reconciliandis mortuus est Christus" (64).

También se muestra un tanto recalcitrante a que se aplique a María el Cantar de los Cantares. Admite el que se haga en sentido tropológico, pero además de estimar que hay en él frases que "*parum verecunde castissimae Virgini tribuerentur*", piensa que otras afirmaciones como el *nigra sum, sed formosa,* no convienen a María "*ab omni labe criminis immunis*" (65).

Por el contrario, bien que en una obra en la que se empeñaba poco su renombre científico, parece conceder sentido mariológico al famoso pasaje genesíaco:

> "Haec est illa Maria ad cujus nomen recreantur omnes animae piorum. Cum Evam audimus ingemiscimus, quum Mariam audimus in bonam spem erigimur. Per illam nascimur filii irae, per hanc renascimur filii gratiae" (66).

Este texto que constituye una excepción dentro de los escritos de Erasmo (67) no puede encerrar el sentido pleno que parecen significar

---

(60) *Novum Testamentum,* VI, 413 E. *Opera,* VII, 640, A-B.
(61) *Paraphrasis,* VII,
(62) *Novum Testamentum,* VI, 817 E.
(63) Renaudet, *o. c.,* pág. 162.
(64) *Novum Testamentum,* VI, 1109 F.
(65) *De ratione concionandi,* l. I. *Opera,* V, 1029 E.
(66) *Symbolum sive Catechismus, Opera,* V, 1155 A-B.
(67) Tan sólo podemos exceptuar las oraciones que analizaremos en la segunda parte de este trabajo.

sus palabras, si tenemos en cuenta otras expresiones en las que insiste el mismo autor. Erasmo era demasiado *exclusivamente*—cristiano en el sentido de dar sólo a Cristo puesto verdaderamente central en su concepción de la vida religiosa—para poder llamar llanamente a María, *spes nostra, mater nostra.* ¿Qué significan en él este recrearse en el nombre de María, este elevarse hacia la esperanza cuando escuchamos su nombre, este renacer en ella? ¿No estimaba semejantes expresiones una concesión benigna al afecto del simple pueblo? ¿O no afirmaba resueltamente en tono de maestro teólogo que Cristo era nuestra salvación? Así lo indican estas dos frases:

> "Porro quod cantio quaedam olim nautica—*nos dirá después de afirmar que no hemos de poner nuestra esperanza en Cristo hombre, ni en los santos*—nunc etiam in templis quibusdam canitur, in qua sacratissimam Virginem appellamus *spem nostram*—*se refiere a la Salve*—quamquam ad ejusmodi connivet Ecclesia, indulgens simplicium affectibus et probabiliter excusatur a piis hominibus, tamen spiritualibus viris hoc debet esse carius, quod in literis divinis ita frequens est ut aliud non reperiatur" (68).

Lo que aquí dejó un poco en la penumbra—el que la Virgen, spes nostra no se encuentra en la Escritura—, lo dirá más claramente en su segunda frase que la encontramos en su Apología contra Alberto Pío, quien censuró a Erasmo por su actitud frente a María, en un largo capítulo titulado *Veneratio Virginis Deiparae:*

> "Si virgo potest imperare filio Deo, quid opus est esse nos Deo supplices? In has superstitiones, in has blasphemias erat exclamandum: O mores, o leges... A Christo pendet salus nostra, cui et ipsa Virgo debet suam salutem. In Christo jubemur gloriari, non in beata Virgine" (69).

Con esto hemos terminado la exposición objetiva de la Teología mariana de Erasmo. Al final de esta primera parte podemos llegar a las siguientes conclusiones:

Erasmo trata incidentalmente de temas mariológicos; la mayor parte de los textos evacuados los encontramos como notas o paráfrasis del texto bíblico. Por sistema, el holandés no quiere aventurarse por caminos que despeguen de la pura exégesis; con lo cual su doctrina mariológica es pobre.

Erasmo afirma repetidas veces la Virginidad de María y su Inmaculada Concepción; incluso, con ocasión de la primera, parece olvi-

(68) *Enarrat. in Ps. 35. Opera,* V, 522 B.
(69) *Apol. Alberti Pii. Opera,* IX, 1166 D.

darse de su método puramente bíblico y recurre a los Padres y la tradición eclesiástica. Recoge el silencio respecto a la Asunción corporal. No le gusta destacar el aspecto positivo del mérito de María, ni ofrece reparos en admitir errores de tipo humano, que rizan casi con la falta moral. Formula una duda acerca de si María conoció la divinidad de Cristo durante su infancia. Inspirado por el "celo por la gloria de Cristo" tiende a anular toda intervención de la Virgen en la obra redentora y de la salvación de las almas; cuando Cristo comienza su gran obra, María se convierte de *mater* en *mulier*. Prefiere insistir en los matices duros—*parum blande, subdure*—de las relaciones de Cristo con su Madre en la *trilogía bíblica* preferida, que ya conocemos.

Por otra parte, ataca sistemáticamente a los teólogos, siempre inominados, que según él pecan de *miro zelo, parum loto sermone,* de *vehementes in exaggerandis,* de *pio fortassis sed immodico studio,* de *sedulitas exaggerandi,* de *mire philosophatos.* La crítica que dirije al *pius favor* del pueblo aparecerá más fuerte en la segunda parte del trabajo. Sin embargo, ya desde ahora podemos prever que Erasmo no puede sentir entusiasmo ni fervorosa devoción por la Madre de Dios. Este mismo título soberano de María—Madre de Dios—parece cuidadosamente evitado por Erasmo, quien prefiere llamarla siempre *Mater Iesu.* Veamos, pues, cómo pensó en concreto sobre la devoción a María.

II. EL CULTO MARIANO

Digamos ya desde un comienzo que para Erasmo la Virgen ocupaba un lugar excesivo en la piedad católica de su tiempo (70). En mil ocasiones fustigará con tono ligero las mil prácticas del pueblo cristiano. Es verdad que muchas veces no corresponden a una actitud interior sincera y sobre todo ordenada conforme a los cánones de la piedad erasmiana; pero, sin embargo hay que afirmar que Erasmo no comprendió nunca el sentido de la piedad popular.

Ya en *Moriae encomium* o *Stultitiae laus* (Elogio de la locura) censura a los cristianos que presentan su ofrenda piadosa sin preocuparse de imitarla (71). En sus *Coloquios* hablará irónicamente de la dedicación piadosa del sábado a la Virgen (72) o de los marinos, llenos de supersticiones, que invocan a María como antes lo hicieran a Venus y

(70) Así lo reconoce el mismo RENAUDET, *o. c.*, pág. 42.

(71) *Stultitiae laus. Opera.* IV, 453-4; 445 C. "Cui vulgus hominum plus prope tribuit quam Filio...".

(72) *Colloquia. Concio sive Merdardus. Opera,* I, 850 F.

le atribuyen títulos honoríficos que más corresponden a Cristo que a su Madre (73). En el Coloquio que lleva por título *Peregrinatio religionis* censura el conjunto de elementos que integran esta práctica piadosa de la peregrinación, donde ve abusos de milagros falsos, reliquias espurias, explotación del pueblo, y censura las mil peticiones que dirige el pueblo a María, no privadas en algunos casos de cierta obscenidad (74). Esta postura la mantendrá, tratando de explicarla, en obras de tipo apologético. En primer lugar, afirma, se trata de pequeños detalles, llenos de ironía, *joco dicta,* no de artículos de fe. Intenta fustigar la superstición humana, lo artificial de la piedad de quienes por ablandar a María la colman de apelativos no bíblicos como *Domina mundi, Stella maris, Regina coeli,* como si Cristo socorriese en la tierra y estuviese reservado a María el mar, pero sobre todo sin respirar la sinceridad la piedad cristiana. "Si mundus non est hac superstitione plenus—dirá—fatebor haec sine causa mihi dicta fuisse quamquam per jocum et sub aliena persona dicuntur" (75).

Para Erasmo sólo había una forma de culto legítimo: la imitación de las virtudes de María. En el fondo era una forma de esfumar un tanto la persona misma de María, impersonalizada en la consideración e imitación de sus virtudes:

> "Quanta turba eorum Deiparae Virgini cereolum affigunt, idque in meridie, cum nihil est opus? Rursum quam pauci qui eamdem, vitae castimonia, modestia, coelestium rerum amore studeant aemulari. Nam is demum verus est cultus longeque coelitibus gratissimum" (76).
>
> "Nullus cultus gratior Mariae quam si Mariae humilitatem imiteris" (77).
>
> "Puri erimus si sedulo colamus Virginem.—Quomodo gaudet coli?—Gratissimum illi cultum praestiteris si fueris imitatus. —Numero dixisti, sed istuc perdifficile est.—Est sane, sed idem pulcherrimum" (78).

---

(73) *Ibid., Nauphragium, Opera,* I, 713.

(74) *Ibid., Peregrinatio religionis, Opera,* I, 774-780. En ella finge una carta de una imagen de la Virgen a los protestantes, hace chacota de las peticiones de los cristianos, a veces hasta deshonestas; satiriza como explotadores de la devoción popular a los sacerdotes de un templo inglés; al hacer alusión al milagro mariano de S. Bernardo, bien conocido de todos, se chancea llamándolo "doctor lactifluus", etc... En nada cambia esta postura irreverente, criticada por sus adversarios, en su *Apol. Alberti Pii. Opera,* IX, 1166 A.

(75) *Adv. Monach. Hisp. Opera,* IX, 1085-7. Lo mismo en sus *Declarationes ad censuras colloquiorum. Opera,* IX, 941 C ss.

(76) *Stultitiae laus. Opera,* IV, 453-4.

(77) *Enchiridion militis christiani. Opera,* V, 31 D.

(78) *Colloquia. Peregrinatio religionis, Opera,* I, 782 C.

Esta postura le hacía clamar constantemente que él no censuraba la devoción misma a María, sino sus maneras supersticiosas:

> "Non derideo Virginem, sed hominum prodigiosam superstitionem... ipse propensior in eam partem, quae plus tribuit Virgini—*por contraposición a Crisóstomo y San Agustín*—cujus honori faveo, licet hominum superstitioni non faveam" (79).

Pero en el fondo este culto-imitación, fallaba en algo que debía constituir su fundamentación dogmática: María para Erasmo significaba poco en la vida cristiana: veamos sintetizado su pensamiento:

> "Virgo optime colitur imitatione. Nihil est illic quod avellat a cultu Virginis, sed indicatur quorumdam affectus humanus, qui tamen excusatur, non incensitur... Si Virginis cultus obliterant, qui Christi cultum ubique praeferunt, ego me de illorum numero profiteor. In Christo fixa est nostrae salutis sacra ancora, non in Virgine" (80).

Estas palabras, escritas para defenderse de las acusaciones formuladas contra su obra *De modo orandi*, de la que vamos a ocuparnos inmediatamente, tendrían un sentido verdadero si se tratara solamente de vindicar la primacía de Cristo, centro de la vida cristiana, pero la taxativa negación final disuena completamente de la más pura tradición católica.

Esta misma disonancia encontramos más al vivo en la obra citada *De modo orandi*. En ella insinúa que muchas supersticiones populares responden a antiguos estractos paganos, cristianizados por los Padres. Estos creyeron mejor acomodarse a esta necesidad que imponer los cánones de la *docta pietas*. Las procesiones con velas en los templos marianos evocan las procesiones con antorchas en honor a Proserpina raptada; los himnos impíos de los marinos a Venus y Géminis se han

(79) *Apol. Alberti Pii. Opera,* IX, 1166 E. La misma idea se encuentra en la columna anterior, 1165 C: "Docui me nusquam irridere divam virginem, sed hominum superstitionem".

(80) *Adv. Monach. Hisp. Opera,* IX, 1087 A-B. Idéntico pensamiento puede verse en la *Apol. Alberti Pii.* Cristo es centro del negocio de la salvación y a él debemos acudir; el llamar a María *fons gratiae* es menos conforme a la Escritura. *Opera,* IX, 1164 A-D y 1165 F. En el *De rat. conc.* expone más a fondo su pensamiento en un texto importante: "Scio repertam a quibusdam rationem qua Virgo Mater dici possit *fons omnium gratiarum.* Quia genuit Christum, fontem omnis gratiae. Hic nobis opinor, occinent ex Aristotele: propter quod quidque tale et illud magis. Vocemus igitur Aristotelis patrem summum Philosophum quod summum philosophum genuerit? Quamquam ne in Christum quidem competit hic titulus, fons omnis gratiae, juxta naturam humanam quam adsumpsit ex Virgine". *Opera,* V, 873 F.

visto suplantados por la invocación de la *Salve Regina* (81). Luego protesta contra la novedad de pintar a la Virgen traspasada por siete estocadas y exige seriedad en el arte (82). Respecto a las devociones piadosas en honor de la Virgen, comienza por calificar de absurdo el rezar el Padre nuestro a la Virgen o a los santos y de condescender con el pueblo instituyendo fiestas de la Virgen (83). Refiriéndose al Oficio litúrgico de la Virgen dice que lo prefiere a otras supersticiones, pero no le agrada el que se aplique a María lo que la escritura dice de Cristo, la Iglesia o la Sabiduría—se refiere a las lecciones del libro de la Sabiduría— ; muestra igual disconformidad en el que se pida a María gracias que parecen pertenecer al Padre, en invocaciones como *Tu nos ab hoste protege, et mortis hora suscipe.* "Tametsi ne in his quidem est impietas si quis simplicem affectum candide velit in terpretari" (84). Así ha de interpretarse benignamente el uso de invocar a María al comienzo de los sermones, cuando sería más propio invocar al Espíritu Santo (85). Se muestra tolerante respecto a la práctica del Santo Rosario, como oración de laicos, pero sin atribuirle ninguna virtud especial (86).

---

(81) *Modus orandi. Opera,* V, 1120 C-D.

(82) *Ibíd.,* V, 1121 A. "Si quidem pictor expressurus Virginem Matrem aut Agatham, nonumquam exemplum sumit a lasciva meretricula".

(83) *Ibíd.,* 1124 D-E. *De amabili Ecclesiae concordia,* donde dice que deberían abolirse fiestas como Inmaculada Concepción y Presentación en el Templo, concluyendo: "Et haud scio an expediret nullum omnino festum solemne indici, nisi cuius argumentum exstet in sacris litteris". *Opera,* V, 504 D.

(84) *Ibíd.,* 1132 C-D.

(85) *Ibíd.* Lo mismo en *Apol. Alberti Pii. Opera,* IX, 1165, F. En carta a N. Beda alaba a quien dijo que es mejor invocar al Espíritu Santo. *Opera,* III, 869 A. En el *De ratione concionandi* protesta contra el predicador cuaresmal que en su exordio hablaba indefectiblemente de la Virgen: Pium erat adorandam Christi matrem laudibus vehere, sed quid hoc ad poenitentiae tempus". *Opera,* V, 802 D. Pero en otro lugar de esta misma obra tratará ampliamente de este particular: "Miror vero—dice—unde mos inoleverit quo nunc plerique perorato exordio salutant beatissimam Christi matrem idque maiore religione quam invocant Christum aut illius Spiritum, appellantes eam omnis gratiae fontem. Equidem non arbitror acrius insectandum quidquid pio simplicique geritur animo." Las razones que aduce para oponerse a esta costumbre son: 1.ª que la Escritura nos manda pedir a Dios. 2.ª el ejemplo contrario de los SS. Padres. 3.ª que parece una condescendencia al sexo femenino, imitación de poetas paganos y sustitución de María por las musas invocadas. 4.ª que es una práctica inepta y fuera de tiempo y lugar. Si es inepto cantar el *Gloria in excelsis* para invocar una gracia, no es menos el invocar a María con la *salutación.* 5.ª A los que se indignan de que quiera suprimir tan laudable costumbre, les recuerda que ellos suprimieron otra mejor, esto es, la de invocar al Espíritu Santo. Por último nos da la razón teológica de todo un texto que recogimos en la nota 80. *Opera,* 873 C s.

(86) *Ibíd.,* 1132 D. "Nam numerosas praeces quibus quidem evolvendis globulis certu numero repetunt praecationem Dominicam aut salutationem ange-

Hasta en una obra de carácter eminentemente práctico como es su *Exomologesis seu modus confitendi* parangona al abuso de la frecuente confesión, viciada por la rutina con cierta inflación mariana en la vida de piedad: la simple conmemoración de la Virgen en los días de fiestas se hizo diaria; no bastando con alargarla, a veces excesivamente, en el Oficio vespertino, se introdujo al fin en todas las horas, "quasi parum haberet ex quotidie laudato Filio", y al fin hasta en las oraciones post prandium. A veces se antepone el Oficio mariano al otro, como si el Hijo debiese de ceder este honor a la Madre. "Ne quid interim dicam de sacellis in templo peculiariter illi dedicatis—concluirá Erasmo—de pompis imaginum. Quorsum haec? inquies. Ut ostendam multa ex bonis initiis nata, affectibus hominum in immensum provehi" (87).

Por todo lo visto podemos decir que no era una simple suspicacia el móvil que incitaba a los adversarios de Erasmo a juzgar duramente de su actitud frente al problema que venimos estudiando. La Sorbona, Natal Beda, los teólogos españoles, su antiguo amigo y luego adversario Alberto Pío, todos dedicaban un capítulo de sus largas censuras a la cuestión *De Beata Virgine.* Erasmo parece que se decidió a satisfacer las prevenciones de todos estos, publicando unas breves piezas que lo pusiesen a salvo de ulteriores acusaciones, y significasen su máxima afirmación mariana. En efecto, haciendo alusión a estos escritos que examinaremos a continuación, nos dirá ya en 1529:

> "Quam magnifice sentiam de sacratissima Virgine declarat *Paean* meus et *Obsecratio,* jam toties excussa, praeterea Liturgia cum concione, quam edidi adversus obtrectatores Virginis semperque favi sententiae, quae liberat eam ab omni peccato etiam originali, quamquam hoc proprie non dicitur peccatum nisi in protoplasti" (88).

Pasemos, pues, a examinar con la mayor objetividad estas piezas en las que Erasmo desplegó toda su *magnificencia* en honor de María: señalan su posición más avanzada.

En su colección de oraciones publicada bajo el nombre de *Praecationes* nos encontramos con una sola *Ad Virginem Matrem.* En ella abundan los títulos honoríficos para María, "*prudentium Virginum Regina*", "*Salve Matrum pudicarum decus quae salutem omnibus pepe-*

---

licam, non omnino damnarim in laicis nisi quidem ista facientibus prodigiosa quaedam promitterent".

(87) *Exomologesis seu Modus confitendi. Opera,* V, 159, D-E.

(88) *Apol. Alberti Pii. Opera,* IX, 1163 E.

risti" (89). María convirtió en bendición la maldición de Eva, Dios está con Ella y por Ella con nosotros, el orbe entero reconoce el bien recibido. Tan unidos van su esplendor y gloria a los de su hijo, que recordando a Este se recuerda a Ella, quien habiendo participado en los dolores, ahora participa de la dignidad y la gloria. El tono es ciertamente un poco inusitado en Erasmo; pero si nos fijamos en el fondo Erasmo no formula petición alguna a María, y los fuegos artificiales que quema en honor de la Señora son tan pobres—por demasiado pensados y comedidos—que no acaban de convencer en su falsa apariencia.

Altamente significativa es la pieza *Liturgia Virginis Lauretanae.* Ya el hecho de que Erasmo la compusiese precisamente en honor de la Santa Casa nos descubre en su intención cierto espíritu de revancha. RENAUDET afirma que intentaba liberar su conciencia y por eso "define bastante bien cómo su libre piedad comprendía el culto de la Virgen" (90). Los textos evangélicos que integran las partes variables litúrgicas son el Evangelio de Caná, el capítulo 44, de Ezequiel (porta clausa), el XI de Isaías (virga Jesse), y el Beata ubera de Luc. XI. En la *Colecta* nos encontramos con una idea familiar a Erasmo: "... da quaesumus—dirá en la parte impetratoria—ut qui te in Filio et Filium in te colunt, quique *Filium in matre et matrem ob Filium* venerantur" (91).

Pero la parte más interesante es sin duda el sermón que intercala. "Affectus in Matrem pietas est in Filium" es el motivo de su introducción al final de la cual invoca al Espíritu Santo, santificador de María (92). En el cuerpo del sermón establece los cuatro puntos básicos en los que se resume el verdadero culto a María: *alabanza, honor, invocación e imitación.* Pero volviendo a su concepción fundamental y dejando de lado los tres primeros aspectos, dirá:

> "Quorum postremum adeo praecipuum est ut illa sine hoc sint infructifera et *hoc unum caetera quoque in se complectatur. Satis enim laudavit Mariam, satis honoravit, satis invocavit,* qui Mariae sobrietatem, qui pudicitiam, qui modestiam pro viribus imitatur. At qui praepostero judicio sine fine laudes Mariae canunt atque exagerant, qui cereis, qui donariis, qui templis ac delubris illam honorant, qui prolixis et ambitiosis praecibus illius opem

(89) *Praecationes. Opera,* V, 1200 B ss. En las numerosísimas oraciones que compone para diversas circunstancias de la vida nunca hay un pensamiento para María.
(90) RENAUDET, *o. c.,* pág. 187. Cfr. también pág. 42-3, 241 nota 4, y 249.
(91) *Liturgia Virginis Lauretanae. Opera,* V, 1327 B.
(92) *Ibid.,* 1328 D-1329 A.

flagitant, de imitando quam praedicant ne cogitando quidem, in periculum veniunt ne audiant a Matre quod Iudaicus cultor apud Prophetam audit a Patre: Hic populus labiis me honorat..." (93).

A continuación vuelve a las consabidas críticas contra quienes honran a María, con cantos, ofrendas, velas, y no con el corazón. De poco valen los ayunos de quienes después se dan a las comilonas, y los cantos de los voluptuosos, o las limosnas de los adúlteros. Mejor sería despojar de sus riquezas a las imágenes en favor de los pobres, dejando a la Virgen sencilla como lo hizo el Señor. En la última parte del sermón, comenta el primer capítulo de San Lucas y nos presenta el cuadro de las virtudes de María que hemos de imitar: su simplicidad y pureza virginal, su prudencia, su humildad, su obediencia a San José, su fortaleza en el anteponer la universal felicidad del género humano al propio dolor (94).

Las dos últimas piezas que nos quedan por examinar ofrecen unas características del todo particulares dentro del estilo usado por Erasmo. Se trata de dos largas oraciones o invocaciones en las que parece aflorar con una viveza desconocida el sentimiento íntimo de Erasmo, que llega en algunos momentos a revestirse de ternura inusitada y sobre todo de significado teológico nunca visto.

En la primera de ellas *Obsecratio ad Virginem Matrem in rebus adversis* después de describir poéticamente la miseria de la vida humana, canta la misericordia, la bondad y la omnipotencia de María, a quien junto con títulos de sabor mitológico de mal gusto, atribuye nombres como los de *servatrix, salus, perfugium, stella* (95). No faltan frases de hondo sentido teológico:

"Redde vel Opifici plasma vel Redemptori mercem suam...".
"... neque igitur aut non vides hominum aerumnas aut videns non miserescis, neque miserta mederi non potes, cum et filium genueris exorabilem, praeterea sic tui amantem sicque observantem, quippe piissimum ut nihil omnino negat postulanti" (96).

A continuación va invocando a María en los misterios principales de su vida; solamente destacamos algunos:

---

(93) *Ibid.*, 1329 B.
(94) *Ibid.*, 1330-1.
(95) *Opera*, V, 1236 A.
(96) *Ibid.*, 1236 A y 1235 E. Poco antes la llama "spes vnica" (cfr. nota), socorro, reina celeste y madre del Sol eterno, Luna de nuestra tierra; ve nuestros males, se compadece, puede remediarlos y nada negarnos, haciendo honor a su nombre de madre. *Ibid.*, 1233 s.

"... a qua labem procul arcuit is, quem tu postea simili puritate concepisti".

"... ab omni cruciatu, ab omni pudore nostrique puerperii sordibus tam immunem [partum] quam tu fueras ab omni libidine aliena".

"Per materni tui pectoris affectionem uni tibi cognitam, cum mulierem de cruce appellans, te discipulo, tibi discipulum, virginem virgini commendaret. Per internum animi tui sensum... per crudelissimum doloris gladium... per aestuantissimum redimendi generis humani desiderium quo fiebat ut omnes gnati dolores pari pene sensu ferres, tamen incredibile gaudium pariter cum eodem caperes, quo tua Filiique jactura nostrae salutis negotium perageretur" (97).

Pero lo más notable acaso en esta larga invocación lo constituye la ternura con que va evocando las escenas de la infancia de Cristo, donde olvidando su biblicismo, Erasmo se entrega, a impulsos del sentimiento, a la recomposición poética de las relaciones de Cristo con María, brindándonos una página que evoca las de San Bernardo. Dado lo raro de semejante estilo en Erasmo copiamos un largo párrafo:

"Per eum sensum multo felicissimum qui toties tua materna praecordia titillabat quoties decoros et mites ocelos gnati tui, tua, scilicet, lumina jucunda simillitudine referentes dissuaviabaris, quoties frontem fronti, os ori, vultum vultui, manusculas manibus simillimas contemplans agnosceres. Per maternam sedulitatem quam Iesu tibi cunabulis nova puerpera officiosissime impertiebas, sive cum algentem puellum tepenti gremio confoveres, sive cum ulniis circumplexa sinui virgineo apprimeres sive cum vagienti blandulis naeniis somnos accerseres aut noto admovens pectusculo de virginea papillula suspenderes immensam mundi machinam digito librantem, sive cum lacrymantem piis suaviolis collambens prosilientes guthulas osculis exsorberes... Per amicos arrisus, per mutos quidem adhuc sed gesticulantes affectus, per invicem data ac reddita basiola, per carissimi pignoris non onerosas gestationes. Per beatum pietatis affectum cum te filiolus jam nostra verba meditans blaesula dulcique vocula materculam appellitaret. Per blanditias, pietatis plenas, vicissim dictas ac redditas. Per domesticas confabulationes et o quam sancta invicem colloquia..." (98).

---

(97) *Ibíd.*, 1236 B, E y 1238 A. Hace alusión a la Asunción (sólo alma), 1238 A. Y afirma que Cristo apareció antes que a nadie a su Madre después de su Resurrección, 1238 B.

(98) *Ibíd.*, 1236 F-1237 C.

La cita era larga, pero Erasmo merecía esta concesión. Sus maravillosas facultades estilísticas le permitían hacer una obra maestra literaria de rico léxico, pero lo que es raro, de singular calor sentimental y poético; se diría que se está leyendo a San Bernardo. Sin embargo, si dejando esta superficie rizada por el sentimiento, ahondamos en su profundidad teológica veremos que no añade elementos de importancia al cuadro ya conocido. Casi toda la ternura derrochada por Erasmo se reduce a cantar la belleza y encantos de la simple maternidad.

Veamos por último el *Paean Virgini Matri dicendus*. Es una composición llena de sentido poético que ocupa casi una decena de columnas del infolio erasmiano. Es un canto prolongado a las excelencias de María, que verdaderamente supone el culmen del pensamiento de Erasmo acerca de María y por lo mismo merece un examen detenido.

Abre el *Paean* una larga invocación en la que Erasmo va saludando a la Señora con los títulos más excelsos y celebrando con verdadera magnificencia sus grandezas: "su angelical pureza", "el inmenso piélago de sus alabanzas... solamente comprendido por Dios", su omnipotencia como Reina de cielos y tierra, su plenitud de gracia "ipsum omnium charismatum fontem in temetipsum transtulit"; el cielo, la tierra y los infiernos se inclinan ante su Reina, "cui Filius Omnipotens rerum imperium a Patre traditum voluit esse commune". Las Vírgenes, los Mártires, los Profetas y Apóstoles reconocen su supremacía. No se olvida de destacar sus especiales relaciones con la Trinidad para quien es el espectáculo más admirable (99).

Tras esta larga introducción comienza a cantar las misericordias de María como madre de los hombres:

> "Deum peperisti... sed utique nobis peperisti... Deum enixa est, sed ut nos renasceremur. Virgo peperisti, non ut nostra desperet impuritas, sed aboleretur. Mater es Dei, sed eadem misericordiae mater appelaris neque misericordiae mater esse posses nisi Dei mater esse meruisses. Tu spiritualibus dotibus superfusa es, ut tuus cumulus in nostram inanitatem redundaret. Divinitati proxima es ne illic nobis desses advocata... Ergo quando quidquid in te est o Maria, id nobis iuvandis comparandum est, quo maior est tua praecellentia hoc certior est nostra fiducia cum quae maxima es eadem sis et optima" (100).

(99) *Paean Virgini Matri dicendus. Ibid.*, 1227.
(100) *Ibid.*, 1229.

Sigue celebrando su misercordia y clemencia, su omnipotencia *meritis gratia vel auctoritate* ante el divino juez. En forma de invocación va aplicando a María las palabras del libro de la Sabiduría, *Ab aeterno,* y las del Génesis, III, 15, metáforas de profundo significado como la *Virga Jesse* (Is. 11, 1) *mulier circumdedit virum,* (Jer. 31, 22) el templo de Salomón, el paraíso, lecho florido. Bien es verdad que mezcla con ellas alusiones de tipo pagano, llamando a María, vera Diana, Virgo aurei saeculi, triforme numen, Lucinia, etc... La virginidad de María hace evocar a Erasmo todo cuanto en la Biblia pudiera encerrar lejano simbolismo: la zarza ardiente, el vellón de Gedeón, la vara de Aarón, la torre de David, el cedro del Líbano, la flor y lirio del campo, la fuente sellada, el huerto, la Jerusalén celeste, la oliva, el plátano, la aurora, la tierra nueva, la vid generosa, la nueva Judit y Ester, etc... No faltan tampoco expresiones de mayor contenido en las que se ensalza su pureza y santidad:

> "omnium corona virtutum munivit ut nulli umquam vel cogitationi parum piae patuerit aditus in quo uno nihil umquam repertum est quod aut delitiantem offenderet Sponsum aut obstreperet quiescenti...".
>
> "... neque corpus nec animum tuum ullus umquam libidinis affultus, non dicam expugnarit sed ne oppugnaverit quidem" (101).

Pero sobre todas son interesantes aquellas frases en que Erasmo nos descubre una concepción del todo nueva en él de la maternidad espiritual de María. Con una riqueza conceptual grande va adentrándose por el misterio de María—primera y única vez que suena esta palabra en Erasmo aplicada a María—en el que convergen el Antiguo y el Nuevo Testamento:

> "Tu novi Adae nova Eva... neque mater morientium quod illa, sed reviviscentium... Tu vitae speculum tam nitidum ac purum ut in nullo alio divinitatis effigies refulserit expressius... Te Novum simul et Vetus Testamentum, tamquam duo Cherubim, junctis alis consonisque vocibus decantant... Ac prorsus pia quadam contentione in tua certatum est praeconia, hic a fatidicis Vatibus, hinc a foecundis Ecclesiae doctoribus... illi promissis haud vanis orbem moestum in spem surrigunt, hi in tui miraculum pias suscitant mentes. Magni nimirum praecones sed utrosque tuarum virtutum superat magnitudo... Tu velut altera quaedam mater omnium viventium Ecclesiae soror tanta mysteriorum simi-

(101) *Ibid.,* 1230.

> litudine ut quidquid in arcanis litteris illi tribuitur idem in te mire quadrare videatur. Siquidem Ecclesia coelesti Spiritu animata nos regenerat in Christum; tu divino Numine superfusa eum ipsum dedisti in quo renascimur omnes..." (102).

Como epílogo a esta preciosa oración Erasmo nos ofrece una larga invocación en la que imitando a San Bernardo hasta en el ritmo de la frase, dice que todos invocan a María, todos acuden a ella, todos experimentan el consuelo de sus gracias,

> "... ut iam nemo sit mortalium qui non magno aliquo experimento tuam in se beneficentiam testari quaeat. Hinc Tibi passim templos, altaria, laudes... Omnium vero mentibus sic penitus insita es ut nemo vel ipso tuo nomine non recreetur" (103).

Al final de esta segunda parte podemos ya recoger *la constante*—si es lícito usar este término—del espíritu de Erasmo respecto a la devoción y cultos marianos. Si nos fijamos en el aspecto cuantitativo de los textos recogidos podemos afirmar que existe en él una tendencia a desvalorizar la piedad mariana en su formas populares, a veces dando cuenta de usos un tanto vacíos y hasta supersticiosos, pero también mostrando su desfavor respecto a capillas marianas, ricas imágenes, fiestas y usos piadosos aprobados por la tradición, como el rezo de la Salve Regina. Incluso en su concepto mismo de devoción y culto observamos una minimización excesiva de pretendida base dogmática. Al no entender en su profundidad la maternidad espiritual de María, le molestan títulos como el de Reina, Señora, etc... y en consecuencia—no olvidemos esta ilación—llega a esta idea, que si de por sí puede ser rectamente interpretada, en Erasmo tiene un matiz que la hace desagradable: "In Christo fixa est nostrae salutis ancora, non in Virgine" (104). Esta eliminación sistemática de la figura de la Virgen del centro de la vida espiritual, aunque como figura subordinada, claro está, bien sea en nombre de un biblicismo mal entendido, bien sea efecto de su mentalidad demasiado simplista y linear, es algo que disuena de la auténtica tradición católica. La verdad es que dentro de los cánones de su *docta pietas* no entra el contar con la intervención maternal de María en los asuntos del espíritu y el recurso confiado a su intercesión poderosa.

Y, sin embargo, para tormento de quien sinceramente quiera juzgar a este hombre siempre escurridizo, ¡ahí están su Liturgia laure-

(102) *Ibíd.*, 1230-1232.
(103) *Ibíd.*, 1232-1234.
(104) *Cfr.*, nota 80.

tana y sus oraciones a la Virgen! De algunas de ellas podíamos decir que parecen más bien piezas líricas de estilo humanista clasicizante en las que el poeta, más que el teólogo, trata de ensartar alabanzas, más que de orar sinceramente. Pero algunas hay como la última pieza analizada, que si nos atenemos lealmente al sentido de sus expresiones, no dejan lugar a dudas. Con estilo teológico abandona Erasmo sus tonos habituales y pierde la medida en las alabanzas que dirige a María, recoge copiosas metáforas bíblicas hasta del Antiguo Testamento para darles sentido mariano, reúne como en haz maravilloso las más excelsas prerrogativas y privilegios marianos, y sobre todo da la impresión de abrir definitivamente el espíritu a la intervención maternal y llena de misericordia de María.

El compaginar posiciones tan dispares no es empresa fácil, incluso teniendo en cuenta el carácter siempre ecléctico y movible de las ideas de Erasmo. Ni en realidad me toca a mí, sino más a su autor, el explicar cómo se compadecen ideas tan contrapuestas. Mas precisamente por tratar de afinar en el juicio definitivo, hemos creído oportuno dedicar unos párrafos de esta tercera parte de nuestro trabajo, al estudio del juicio que le mereció figura tan conspicua en el campo de la mariología como San Pedro Canisio, la postura de Erasmo frente a María.

III. JUICIO DE SAN PEDRO CANISIO SOBRE ERASMO

Canisio conoce muy bien a Erasmo y concretamente sus ideas respecto de la Virgen a juzgar por las páginas y juicios que le dedica (105). Reconoce noblemente su fama y celebridad, su cultura clásica, sus raras dotes de ingenio y pluma. Pero si saneó el ambiente desde un punto de vista estético y estilístico, no fué tan afortunado en materias de religión por su inmoderada libertad enjuiciando y atacando teólogos, doctrinas y aún a la Iglesia (106). No desconoce

(105) El título exacto de la obra de Canisio es el que sigue: *Alter tomus Commentariorum de Verbi Dei corruptelis adversus novos et veteres Sectariorum errores. In eo libris quinque disseritur de Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta*, 2.ª ed., Ingolstadii, 1583.

(106) *O. c.*, pág. 659. "Nondum anni sunt quinquaginta quod Erasmus Roterodamus in humanis fuit, vir sane sua aetate ubique percelebris et praeclare inter doctos existimationis. Fuit enim in eo quod negari non potest, ingenium lepidum et periucundum, latinae graecaeque linguae peritia singularis eruditio multiplex, mira scribendi facilitas et copia, eloquentia vero, ut illis temporibus, rara et admirabilis. Caeterum quemadmodum diligentia eius et doctrina ad bonarum artium studia excitanda et a barbarie vindicanda multis haud

el dicho ya corriente en su tiempo "Aut Erasmus lutherizat, aut Lutherus erasmizat" (107). Pero confiesa sinceramente que distan muchos—*permultum*—uno del otro, ya que Erasmo retuvo siempre el nombre de católico y combatió con arte (opiniones, dudas) y moderación excesivas. Sin embargo consciente o inconscientemente preparó el camino a las turbulencias posteriores (108).

Refiriéndose ya más concretamente al campo mariológico el juicio de Canisio es de una finura de matices verdaderamente extraordinaria. El hecho de que al comienzo de su obra veamos el nombre de Erasmo, no en las listas de escritores católicos, sino en la de *herejes y sectarios,* junto con los de Lutero, Calvino, Kemnitz y Carlostadio nos podría inducir a un juicio excesivamente negro; sin embargo sabe discernir en Erasmo lo positivo de lo negativo.

La ligereza de Erasmo, particularmente en algunos de sus Coloquios ya citados en la segunda parte del trabajo, molesta seriamente a Canisio y le hace disentir profundamente del holandés y considerar justas las censuras que sobre él fueron cayendo. El que ponga tantas cortapisas a títulos marianos tan venerados como Regina coeli, stella maris; su biblicismo excesivo, del que en ocasiones se olvida; sus ataques continuados a la devoción a María bajo pretexto de superstición e ignorancia; el que insista en el deshonor del Hijo que se deriva del excesivo culto a la Madre, y el que haga sospechosa la piedad y odioso todo el sistema eclesiástico y sobre todo la falta de seriedad y aún de reverencia con que a veces trata las cosas más santas como cuando con espíritu lucianesco—*lucianicum spiritum*—compara a María con Venus, reina del mar, no puede excusarse por ningún teólogo ni cristiano (109). Esta falta de constancia y de seriedad o gravedad es una de las tachas fundamentales, según Canisio, del humanista metido a teó-

---

parum contulit, ita rursus si libere dicendum est, in rebus christianae religionis et quae ad Theologiam spectant, tum sibi tum aliis, haud parum incommodavit. Etenim qua ipse usus est, hanc alios etiam docuit immodicam libertatem, in veterum scriptis, in Ecclesiae constitutionibus, in Theologorum sententiis, in publicis ritibus iudicandis, imo et convellendis atque exagitandis".

(107) Puede verse la reacción del mismo Erasmo ante frase que corría ya en su tiempo, en su carta a Alberto Pío (1525), *Opera,* IX, 1095 ss. 1100 D.

(108) *O. c.,* pág. 659. Asiente a la mentalidad de su época expresada en frases análogas a la ya citada, como estas: "Ubi Erasmus innuit, sive ioco scilicet, sive serio agens, illic Lutherus irruit, et quae ille ova posuit, hic tandem excubavit".

(109) *O. c.,* pág. 660-1. Los términos de Canisio al calificar el estilo poco reverente de Erasmo son vigorosos: "Pudet enim ac piget reliqua commemorare quae pias aures possent offendere". En la misma página habla de su "liter et impure", "indecorum et turpe", especialmente en un varón que pretende cencia más que poética" y de su modo impuro de hablar, "satyrice, petulanser el educador de la juventud. *O. c.,* pág. 662.

logo; y como anota finamente, cuanto más trata de excusarse en sus escritos apologético-polémicos más pierde estimación (110).

Por lo que toca a sus ideas mariológicas, Canisio lo presenta como defensor acérrimo de la virginidad perpetua de María (111), de su Concepción Inmaculada (112), como devoto de Loreto (113). Cita el *Poean* como escrito reverente de Erasmo (114). Pero no ignora que excluye todo mérito en la maternidad divina (115), y su lenguaje es un tanto obsceno cuando habla de la Anunciación (116).

En suma, vemos que Canisio anda un tanto fluctuante a la hora de dar un juicio definitivo. Ante él como ante nosotros se presenta el Erasmo Erudito que difícilmente se casa con el Erasmo devoto del *Paean Virgini Matri dicendus*. Canisio quiere echar un puente de salvación entre ambos diciendo que Erasmo se dió al fin cuenta de sus exageraciones y errores y cambió de ruta (117). Si de él puede decirse que fué el iniciador de la lucha en el campo de la Mariología (118), no es justo que los protestantes se lo atraigan a sus filas, cuando entre los que consideran suyos nadie ha alabado tanto a María (119). Y no podemos pasar por alto que con extraordinaria finura, precisamente cuando hace alusión a la parte positiva de los sentimientos marianos de Erasmo en sus *Paean, Obsecratio,* y Liturgia lauretana, nos dirá: "... ut nesciam sane magisne ille Virgini sacrosanctae detraxerit an faverit; *propemodum dixerim non tam insignem eum fuisse Mariomastigem quam Encomiastem*" (120).

Un último pensamiento de Canisio viene a significar indirectamente con admirable precisión el juicio de la historia acerca de la obra ma-

(110) *O. c.*, p. 661. "Fuit enim hoc nimium illi familiare ut parum constanter ac graviter de sacris doceret...". *Cfr.* pág. 663 y 782.

(111) *O. c.*, pág. 180, 244 y 227.

(112) Lo presenta contra los protestantes como "testem minime vulgarem et a novatoribus valde probatum". *O. c.*, pág. 64 y 79.

(113) *O. c.*, pág. 798.

(114) *O. c.*, pág. 61.

(115) *O. c.*, pág. 229.

(116) Le falta la castidad de los Padres "... obscene philosophatur et sacri Evangelii maiestatem prophanat aut certe obscurat potius quam illustrat dum crasse ad carnalem coitum tot modis alludit et de re sacrosancta, velut amatoria, sermonem omnem instituit" *O. c.*, pág. 375.

(117) *O. c.*, pág. 663.

(118) "... primus de Mariae cultu litem aut potius quaerimoniam nostra movit aetate et veteris Ecclesiae usum atque consuetudinem in suis scriptis improvide satis ac odiose pertrinxit" *O. c.*, pág. 664.

(119) "... vix ullum alium huius aevi scriptorem, quem ipsi suspiciant, Mariae magis addictum et devotum, deque illius honore praeclarius disserentem nobis demonstrare possint". *O. c.*, pág. 663. Acaso olvida que él lo alistó junto con los protestantes.

(120) *Ibid.*

riana de Erasmo, de singular relieve si tenemos en cuenta que coincide con el juicio general que de Erasmo da autor tan prestigioso como Huizinga. Por admirable juicio de Dios, dice Canisio, al tratar de satisfacer a ambas partes (católicos y protestantes) no satisfizo a ninguna y quien en su tiempo fué tenido por un oráculo hoy ha perdido su autoridad entre los católicos (121).

CONCLUSION

Al fin ya de este trabajo debemos intentar enjuiciar personalmente las ideas estudiadas de Erasmo. No sería fácil hacerlo, tratándose de quien se trata, sin tener en cuenta ciertos matices generales; su desarrollo nos llevaría a excesiva amplitud, pero cuando menos hemos de enumerarlos.

El espíritu luminoso de Erasmo, de líneas simples y claras, de tono racionalista y su aversión hacia todo barroquismo en ideas, formas e instituciones, influye poderosamente en su postura ante las ideas mariológicas y ante la devoción mariana. Demasiado fino de gustos y amante de las zonas templadas, no tuvo el arrojo de otros hombres de su tiempo para echar por la borda toda especie de contemporización, despreocuparse de salvar su fama ante los hombres y defender con calor y nueva luz posturas netas y valientes. "Erasmo es el hombre que es demasiado inteligente y demasiado equilibrado para ser heroico" (122). Y esto aún cuando no desechase la manía casi senil de polemizar.

La poca profundidad de sus conceptos y el desprecio por el método escolástico le hacen olvidar el aspecto especulativo de la verdadera ciencia teológica; excesivamente ceñido a la fuente bíblica y mucho menos a la parte positiva de los Padres, no hay en él asomo de penetración del llamado argumento de razón teológica. Naturalmente esto se manifiesta con mayor evidencia en el campo de la Mariología, donde los defectos de su Teología en general, bien anotados por Goerung, son más acusados: su filologismo excesivo, su falta de especulación y sistema, su escaso recurso a la tradición (123).

Frente a María el Erasmo de las obras sabias manifiesta cierta reservada intención en su comedimiento y demasiada preocupación en

(121) *O. c.*, pág. 664. J. HUIZINGA, *Erasmo*, Trad. italiana. 4.ª ed. Roma, 1949, página 271.
(122) HUIZINGA, *o. c.*, pág. 272. Cfr., también pp. 151-153, 197.
(123) CH. GOERUNG, *La Theologie d'apres Erasme et Luther*, París, 1913, 150 ss.

recortar el vuelo de su pensamiento y la cantidad y calidad del elogio admirativo. De su Mariología, como de sus versos, se puede afirmar que está ayuna de *pathos* (124).

De esta suerte, el valor de su rigor y espíritu crítico, en su caso personal y dadas las premisas indicadas, adquiere por fuerza un matiz peyorativo. Ideológicamente podemos calificarlo de auténtico *minimista*. Si defiende tenazmente la virginidad perpetua de María, su Inmaculada Concepción, aun dando de mano su biblicismo fundamental, se diría que no superaba con garbo los estrechos marcos de una maternidad puramente física. Acaso porque fué un reformador de escritorio y no cargó con responsabilidades pastorales tampoco supo apreciar el oro que se esconde debajo de la escoria de la devoción popular.

En resumen, podría afirmarse que si desde el punto de vista de la estricta ortodoxia pudiera ser aceptable, dentro de su minimismo, la figura de María de los escritos de Erasmo, no lo es así la figura de Erasmo escribiendo sobre María. Se diría que en este como en otros puntos (125) le faltó al humanista mesurado un poco de aquella *stultitia* que tan magistralmente describiera en su famosa obra como llama espiritual de la vida humana. Y en este sentido son significativos los reproches del ardiente Lutero "Verba tua sine Christo, sine Spiritu, ipsa glacie frigidiora" (126). El carácter algo más inflamado de las oraciones marianas de Erasmo, que en justicia no podemos olvidar a la hora de enjuiciarlo, nos dice que bajo las normales apariencias glaciales quedaba un rescoldo vivo, aunque raramente perceptible. ¿Sinceridad, exhibición humanística, deseos de disculparse, penitencia de vejez para reparar una postura adoptada por vanidad científica? Siempre sigue la esfinge ante nosotros y acaso lo más cristiano será un leve tributo de comprensión para este hombre enigma, de buena, pero débil voluntad. Mas, detrás de este misterio humano late aún otro misterio sobrenatural bien aleccionador: "Verba tua sine Christo, sine spiritu..." decía Lutero. Erasmo no llegó a Cristo porque no supo llegar a María. Es una ley invariable que la Virgen "maximo certissimoque esse adiumento ad Christi notitiam atque amorem" (127), es el máximo y más seguro recurso y camino para conocer y amar a Cristo. Esta ley hubiera irritado a Erasmo, pero él mismo constituye su mejor prueba.

---

(124) HUIZINGA, *o. c.*, pág. 158.

(125) *Ibid.*, pág. 272.

(126) Citado por RENAUDET, *o. c.*, pág. 335. Pueden verse varios textos de Lutero en este sentido en GOERUNG, *o. c.*, pág. 232 ss.

(127) Pío X en la *Ad diem illum. Actes de Sa Sainteté Pie X*, t. I, pág. 80.

JOAQUIN M.ª ALONSO, C. M. F.
Del Colegio Mayor de PP. Claretianos. Zafra
(Badajoz)

EN TORNO AL "NEOCALCEDONISMO"

SUMARIO

I

EN la historia moderna de los dogmas, la Cristología ocupa un lugar de excepción (1). Desde el período pre-efesino (Antioquía, 268-Efeso, 431) hasta el Concilio constantinopolitano tercero (a. 680-81), pasando por Calcedonia (a. 451), Constantinopolitano Segundo (a. 553), Lateranense (a. 649), y Romano (a. 680), en que se concluye la larga y penosa lucha cristológica, con los epígonos monotelitas, todo: personajes, escuelas, genética de doctrinas, valoración de doctrinas y de Concilios, todo ha sido sometido a una gran presión crítica tanto de parte protestante como de parte católica (2).

No podemos, claro está, ni siquiera intentar hacer una exposición resumida del estado actual de las cuestiones históricas, textuales, y doctrinales en que la Cristología se halla actualmente implicada (3).

Nos interesa, sí, únicamente determinar bien el "nuevo" hecho histórico-doctrinal, que se ha dado en llamar "neo-calcedonismo", en orden a su importancia valorativa en el aspecto doctrinal cristológico;

---

(1) Además de las conocidas obras generales católicas de TIXERONT, ALTANER, CAYRÉ, SCHWANN, GROOT, etc.; y protestantes HARNACK, SEEBERG, LOOFS, pueden consultarse las Bibliografías, *particularmente cristológicas* ofrecidas por XIBERTA, B. M., O. Carm. *Tractatus de Verbo Incarnato*, t. II, págs. 671 ss. y, en relación con el Concilio de Calcedonia, la obra monumental editada por GRILLMEIER-BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, t. III, págs. 825 ss.

Las principales monografías que ofrecen el estado actual de las discusiones cristológicas las citaremos nosotros en su lugar.

(2) Una excelente y bien cuidada cronología de sucesos importantes que afectan a la Cristología patrística, la ofrece la obra de GRILLMEIER-BACHT, t. II, págs. 941-967.

(3) Remitimos a las o. c. de XIBERTA y GRILLMEIER-BACHT.

y solamente en relación con esta finalidad nos permitimos introducirnos un poco en su prehistoria; y la perseguimos todavía en algunos de sus epígonos.

Porque es indudable que el interés revisionista de algunos investigadores de la Cristología patrística se ha centrado en primer lugar en el dicho fenómeno "neo-calcedonense", que les ha inducido primero a un estudio genético de las fuentes, después a un serio estudio de sus influencias históricas, y finalmente a una casi elaboración sistemática, y de "tendencia", de su valor dogmático-teológico. Es precisamente la división que se impone a este nuestro modesto trabajo.

II

> "La gran importancia—nos dice Xiberta en un libro actual y sincero como pocos—que hoy ha tomado el problema de la conciencia de Cristo, en el campo católico, deriva de una especie de coalición que se ha venido formando contra lo que llaman interpretación ciriliana del dogma."
>
> "Tres factores—sigue diciendo—originariamente independientes, han concurrido a imprimir su peculiar fisonomía a la controversia cristológica actual: 1) la actuación del P. D. de Basly, O. F. M., enarbolando la bandera del "*Assumptus Homo*" en nombre de la doctrina escotista. 2) Los esfuerzos por corregir en sentido católico las deformaciones modernistas de la psicología de Cristo. 3) La tendencia a minimizar la herejía de Nestorio y a valorizar la cristología antioquena" (4).

"Entre los católicos...—dice Xiberta—; pero es el caso que, una vez más, son las *Dogmengeschichten* las que rompen el fuego: Harnack, siguiendo la gran tesis de Loofs (5), nos habla de la teología árida y seca, sincretista y contemporizadora, que se produce en la época post-calcedonense, por obra de los teólogos bizantinos, aristotelizantes, como Leoncio, y que rompen la frescura y originalidad de las primitivas escuelas contrarias de Antioquía y Alejandría (6). Seeberg destaca igualmente la confusión en que incurren todos los

(4) "*El Yo de Jesucristo*" (Herder, 1954) págs. 15-16, 19.

(5) *Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche.* (TU, t. 3, fasc. 1-2) Leipzig, 1887.

(6) Cfr. *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* t. II. (5.a edic. Tubinga, 1931), página 406.

teologizantes de este período turbulento (7). Y algunas defensas por parte católica, como las de Tixeront (8), y Cayré que le sigue (9), no han sido suficientes, como veremos, para detener la corriente crítica actual que parte de los dos bandos.

Un punto de partida necesario, y algo así como su teorema primitivo, lo constituye el hecho bien conocido de la célebre oposición entre Antioquía y Alejandría. No vamos a detenernos en ello (10).

---

(7) SEEBERG dice de una manera drástica: "... die Kraft... war nicht mehr vorhanden, dazu war die Last der Vergangenheit, die auf Schrift und Tritt drückte und hemmte, zu gross, der Trieb, die "Häresien" zu bekämpfen und die "Orthodoxie" zu rechtfertigen, zu stark. Es stand die Methode im Wege, Väterautoritäten gegen Väterautoritäten auszuspielen oder sie durch logische Künste miteinander auszugleichen. Die Propheten waren lange tot, aber man schmückte ihre Gräber und brauchte ihre Gedanken wie Rechenpfennige. Es war die Zeit der byzantinischen Theologie." (Ibíd., p. 287-288) (Utilizamos la Edic. 4, Sonderauflage der Wissenschaftl. Buch-Gem. e. V. Darmstadt, 1953, impresión fotomecánica de la 3.a, de 1923).

(8) *Histoire des Dogmes*, III, p. 172-174.

(9) CAYRÉ *(Patrologie et H. de la Théol.* II, p. 296, n. 4) defiende así a TIXERONT de la acusación de nestorianismo que Jugie ha formulado (DTC, 10, 2311-12) "Comme cette action du Verbe sur l'humanité n'est pas de soi, dans les attributs de la personnalité, mais de la nature, on peut dire que le monothélisme *subordonne* les opérations humaines du Christ à la nature divine et par cele-ci à la personne, alors que, d'après la saine théologie, les deux natures exercent distinctement des activités parallèles, soumises l'une et l'autre directement au Verbe. "Nosotros creemos que Jugie tiene razón y que ese modo "paralelo" de pensar la actividad de las naturalezas, es el camino más corto para el nestorianismo.

(10) Sobre estas dos Escuelas cfr. HARNACK, II, p. 346-349; SEEBERG, II, p. 187 ss. TIXERONT, III, p. 1 ss. CAYRÉ, I, p. 286. Y, sobre todo, el libro excelente de SELLERS, R. V. *Two Ancient Christologies. A Study in the Christological Thought of the School of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine.* (Londres, 1940). Nosotros hemos presentado la contraposición *teológica* de ambas Escuelas en *"Hombre-Dios"* y *"Dios-Hombre". Dos perspectivas teológicas.* (XIII Semana Española de Teología, Madrid, 1954, págs. 419-436).

Sin embargo, los investigadores actuales prefieren ya sustituir el anterior criterio de contraposión de Escuelas, al actual—más amplio y al parecer más comprensivo con la realidad histórica—de "esquemas" conceptuales opuestos. Así dice GRILLMEIER: "Die Dialektik der Entfaltung der christologischen Formel und Idee von der Schrift bis zu Chalzedon hin (I, 5-202; 213-242) wurde nicht um die Begriffe "Alexandriner" und "Antiochener" aufgebaut, wie es im allgemeinen bisher üblich war, sondern, auf Anregung der neueren französischen Forschung hin, um die Schemata "Logos-Sarx" und "Logos-Anthropos". Tatsächlich liess sich unter Voraussetzung dieser der objektiven Entwicklung abgelesenen Schemata die Stellung einzelner Theologen wie auch ganzer Gruppen viel deutlicher als bisher abzeichnen, und zwar von der eigentlichen christologischen Fragestellung her. Die Unterscheidung nach "Schulen" muss als äusserliches Einteilungsprinzip wirken, wenn sie auch ihre Bedeutung—aber unter Korrekturen—behält." *Erforschung und Entwicklung chalzedonischer Christologie heute.* "Scholastik", 30 (1955) p. 566.

Aceptamos plenamente el nuevo criterio de los "esquemas"; pero nos permitimos observar que también ellos deben servir como "medios" de iniciación inves-

"La Escuela alejandrina—nos dice Lebon—veía en la Encarnación una especie de episodio del Verbo Eterno, un suceso de su vida y de su actividad propia. El Alejandrino no cambiaba jamás el objeto directo de sus consideraciones pasando del Hijo al Cristo; su preocupación constante era el mantener la unidad absoluta y la identidad total del Verbo consigo mismo antes y después de la unión con la carne" (11).

"... la teología alejandrina parece situarse en una perspectiva en la que la Encarnación aparece más como una acción divina, como el más grande de los "mirabilia Dei", que como una persona. En este sentido, es más bíblica (que la antioquena). Y por lo demás aparecerá como una negativa a aceptar ciertos desarrollos teológicos" (12).

"Sin embargo—nos dice a su vez el gran Patrólogo inglés, Prestige—el mérito de la antioquena consiste en mantener a la vez el realismo de la Encarnación y el de la salvación" (13).

Pues bien; vamos a ver cómo la revisión crítica a la que se han lanzado los fautores del "Neo-calcedonismo", intenta nada menos que una salvación de los elementos que se juzgan vitales, representados en la tendencia antioquena; al margen, desde luego, de los errores; y que hubieran quedado primero ocultos ante la vehemencia del Doctor Alejandrino, y luego sofocados por las aguas turbias de los autores "neo-calcedonianos"; con la perfecta desaparición de aquel "mare magnum" que sería el 2.º Concilio de Constantinopla.

Pero, además, esta labor de revisión propone como método programático restaurador, que esos elementos perdidos se reintegren en nuestros Manuales de Cristología con el fin de "redescubrir" la figura histórica del Cristo perdida.

Dice Draguet, con su poco de cáustica:

"La historia populachera, y desgraciadamente también con demasiada frecuencia, la historia erudita, tiene placer en urgir tales

---

tigadora, allí donde la genética cristológica aparece sumamente confusa; pero en modo alguno deben convertirse en "esquemas a priori" que deformen una realidad rica de fuertes contexturas doctrinales. Así—y ya en relación con la misma Sgda. Escritura—Rahner ha llamado la atención sobre el enorme equívoco que supondría una reducción de la Cristología a "esquemas" bíblicos, en los que únicamente se tuviera cuenta de las "expresiones" teológicas, olvidando todo el comportamiento "existencial" de la figura de Cristo. (*Chalkedon, Ende oder Anfang?* En o. c. GRILLMEIER-BACHT, III, p. 8-9). Cfr. para este aspecto importante también DANIÉLOU, J., *Bulletin Critique*. RechScRel. 43 (1955) 589-599.

(11) LEBON, J., *Le Monophysisme sévérien* (Univ. Cath. Lov. Diss. Ser. 2, t. IV, Louvain, 1909, p. 178).

(12) DANIÉLOU, en *Bulletin...*, p. 590.

(13) PRESTIGE, G. L., *Fathers and Heretics* (Londres, 1940) p. 148-149.

contrastes; ayudan a la memoria de los simples y alegran a los aficionados a grandes síntesis" (14).

Nosotros queremos hacer un esfuerzo para comprender esas grandes "síntesis"; y sobre todo, para descubrir sus intenciones doctrinales; advirtiendo desde ahora, que son los mismos inventores del "neocalcedonismo" quienes nos ofrecen el mayor intento de "síntesis históricas" que jamás se haya visto en la Historia de los Dogmas.

III

El intento de rehabilitar la Escuela antioquena, bien laudable por cierto, ha tenido sus etapas seguras y bien marcadas. No solamente se ha hablado, en general, de su gran sentido realista, de su fuerza exegética, de su peculiaridad historicista, sino que el esfuerzo de comprensión se ha llevado al límite, queriendo salvar lo que—según todas las apariencias—parecía irremisiblemente perdido.

Empezando por la figura de Pablo de Samosata, es primeramente Loofs (15) quien intenta una primera reivindicación. Después de la respuesta de Bardy (16), es Riedmatten, bajo la influencia de Richard, quien dirige la nueva posición rehabilitadora: no está claro si negó o no la divinidad de Cristo, pero por lo menos parece cierto que a él habría que acudir para encontrar el primer representante del esquema "Logos-anthropos", en frente del esquema "*Logos-Sarx*" que estaría representado por los arrianos, San Atanasio, Apolinar, y desde luego por los Padres del Concilio de Antioquía que condenan a Pablo de Samosata (17). Las Actas mismas del proceso están pidiendo una revisión completa (18).

Después, no solamente la venerable figura de Teodoro de Mopsuestia, el gran Maestro, sino Teodoreto de Cyro, y aun Nestorio habrían sufrido no sé qué especie de falsa inteligencia al querer luchar contra las posiciones de Arrio y Apolinar, los cuales disolvían—cada

(14) DRAGUET, R., *La christologie d'Eutychès d'après les Actes du Synode de Flavien* (448). Byzantion 6 (1931) p. 457.

(15) En *Paulus von Samosata* (Leipzig, 1924).

(16) BARDY en *Paul de Samosate* (2.ª Ed. Lovaina, 1929) y DTC, 12/1 46-51 (a. 1933).

(17) RIEDMATTEN, H. DE, *Les Actes du Procés de Paul de Samosate.* (Paradosis, 6. Fribourg, 1952. Cfr. Bibliografía última en QUASTEN, *Patrology,* II, p. 141-142).

(18) Cfr. GRILLMEIER, *Erforschung...,* p. 566-567.

uno a su modo—la Humanidad de Cristo en favor de su Divinidad. Amann (19), Devreesse (20), Möeller (21), Grillmeier (22), el mismo Camelot (23), son benévolos en extremo con Teodoro. Cuando éste es condenado en 553, se utilizan como piezas del proceso unos fragmentos, que al ser comparados con los textos de donde han sido tomados, Devreesse los ha encontrado mutilados, truncados, cortados de su contexto, y desviados de su sentido, arreglados recompuestos. Los Padres de 553 pudieron evidentemente juzgar la doctrina, pero no la crítica textual de unos fragmentos (24).

Teodoreto de Cyro, desde luego, hubiera podido presentar una justa corrección a los excesos cirilianos (25). Es más: habría contribuído a la confección de la fórmula calcedonense (26). Nestorio no sería tan "nestoriano" como generalmente se cree (27). ¿No nos llega a decir Amann—refiriéndose a una de las fórmulas de Nestorio—que "no estamos demasiado lejos de la fórmula del *Tomus ad Flavianum: agit utraque forma cum alterius communione...*"? (28). Y Möeller no tiene dificultad en afirmar que si la ideología de Teodoro de Mopsuestia no puede ya aceptarse tal cual, sí que parece haber empleado la fórmula

---

(19) *La doctrine christologique de Th. de M.* RevScRelig. 14 (1939) 161-190. Cfr. observaciones de JUGIE, M., *Le Liber ad baptizandos de Th. de M.* EchOr. 34 (1935) 262-271.

(20) *Essai sur Th. de M.* (ST, 141, Città del Vatic. 1948).

(21) En *Le Chalcédonisme et le Néochalcédonisme en Orient de 451-a la fin du VI siècle.* En o. c. de GRILLMEIER-BACHT, I, págs. 637-720; cfr. págs. 643.

(22) En *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon.* En o. c., págs. 145 ss.

(23) En *De Nestorius à Eutychès: l'opposition de deux christologies.* En o. c. de GRILLMEIER-BACHT, págs. 217-218.

(24) Así DEVREESSE en o. c., pág. 254.

(25) Sobre la figura de TEODORETO existe una buena Bibliografía que no acaba, sin embargo, de poner en claro su ortodoxia, a pesar de la buena intención que en ello se pone. Cfr., o. c. de XIBERTA, págs. 681-2; y GRILLMEIER-BACHT, III, págs. 845-6.

(26) "La opinión común atribuye a TEODORETO la composición de la fórmula de unión de Pascuas de 433, que aparece por primera vez en Efeso en Agosto de 431, en una carta de los Orientales al Emperador Teodosio. Así lo dice ALEJANDRO DE HIERÁPOLIS: *eam quae tunc a vestra religiositate conscripta est*" (Synodicon, 184. Edic. SWARTZ, ACO, I, 4, p. 133). Así RICHARDT en *A propos d'un récent ouvrage sur le Concile de Chalcédonie.* Melanges ScRelig. 11 (1954) 89-92.

DOM DIEPEN, por el contrario, replica: "Je conclus qu'attribuer encore la rédaction du Symbole d'Ephèse à Théodoret, serait, pour ne dire de plus, dépasser singulièrement les prémises fournies par les documents du passé, et donc violer "les règles austères de la méthode historique." *Note sur le Symbole de Jean d'Antioche.* Rev. Thom. 54 (1954) pág. 207.

(27) Sobre Nestorio existe igualmente una literatura abundante con grandes deseos de reivindicación. Cfr., o. c. de XIBERTA y GRILLMEIER-BACHT.

(28) En DTC, 11, col. 153.

de Calcedonia mucho tiempo antes de que viniera a ser expresión de fe (29).

Pero es que, además, en la época preefesina, y ya por parte de la Escuela de Alejandría, la crítica ha llegado a advertir las razones por las que San Atanasio, el gran Maestro, pudo ser engañado y encauzar la Cristología de la Escuela por rutas peligrosas (30). Apolinar, que sería el único verdaderamente monofisista (¿?), traspasa el límite de la ortodoxia al intentar acentuar la unidad de Cristo contra Pablo de Samosata (31); se vive intensamente el texto de San Juan: "*Et Verbum caro factum est*", y—según la dirección de los investigadores franceses—se inicia la Cristología en la dirección del esquema "*Logos-Sarx*" (32); a éste se le interpreta dentro de una unidad físico-hilemórfica del tipo de "Alma-Cuerpo"; y el mismo San Atanasio llega hasta la frontera, guiado por ciertos textos apolinaristas. Ahora bien; pensada la gran influencia que San Atanasio ejerce en toda la tradición posterior alejandrina:

> "Así se explica—dice Richard—que desde San Cirilo a Severo de Antioquía, nunca habrá lugar en la Cristología alejandrina para una verdadera psicología de Cristo, para un verdadero culto a la Humanidad del Salvador, por más que la asunción de un alma

(29) En *Le Chalcédonisme...*, pág. 643.

(30) También sobre la Cristología de S. Atanasio hay una literatura de tendencia, que—aun sin negar que el Santo Doctor admita el alma humana de Cristo—lo interpreta de modo que prácticamente no haya tenido cuenta de ella en sus luchas antiarrianas. A los AA. aducidos por Xiberta (*o. c.*, páginas 677-8)—la *o. c.* de Grillmeier no da bibliografía de este período—hay que añadir: JOUASSARD, G., "*Une intuition fondamentale de S. Cyrille d'Alexandrie en Christologie dans les premières années de son épiscopat.*" (Melanges Jugie. Rev. Etud. Byzan. 1953, pág. 175-186). En este trabajo Jouassard establece que Cirilo ha profesado siempre la perfecta integridad de la Humanidad de Xto.; pero como esa "physis", no le pertenece en cuanto Hijo de Dios, sino en cuanto que la "ha hecho" suya, de ahí que no lo sea esencialmente. Después en: *Un problème d'anthropologie et de Christologie chez S. Cyrille d'Alexandrie* (RechScRel. 43 (1955) 361-378) ha advertido que, antes de atribuir a S. Cirilo—y aun a San Atanasio—opiniones "nuestras", es necesario estudiar bien el esquema antropológico-neoplatónico en que se mueven. Cfr., a este respecto, unas observaciones justas en ROUSSEAU, D. O., *Incarnation et anthropologie en Orient et en Occident.* (Irenikon 26 (1953) 353-375.) A una interpretación igualmente moderada y bien matizada del pensamiento cristológico de S. Atanasio han llegado: ORTIZ DE URBINA, *L'anima umana di Cristo secondo S. Atanasio.* OrChrPer 20 (1954) 27-43. GALTIER, P., S. I. *S. Athanase et l'âme humaine du Christ.* Greg. 36 (1955) 553-589.

(31) Además de la bibliografía general en XIBERTA, *o. c.;* cfr. el trabajo de GRILLMEIER, *Die theologische...* pág. 117 ss. para apreciar la relación genética doctrinal de Apolinar sobre el esquema "Logos-Sarx", entendiendo la unión como una unidad física hilemórfica del tipo de Alma-cuerpo.

(32) Cfr. GRILLMEIER, *o. c.*, pág. 90 ss. y *Erforschung...*, pág. 566.

humana por el Verbo haya sido muy expresamente reconocida. He ahí la deficiencia, la gran deficiencia de la Cristología de Alejandría. Ella debía, en el siglo v, provocar terribles equívocos y hay que reconocerle una buena parte de responsabilidad en los malès que entonces desolaron a la Iglesia (33).

Y Schwartz, desde un criterio inadmisible, llega hasta a acusar de mala fe a San Cirilo (34).

Es verdad que, en Efeso, triunfa la Cristología de San Cirilo; pero, adviértase—los modernos revisionistas nos repiten—que, en primer lugar, la misma Cristología ciriliana, antes de la crisis nestoriana, era fluctuante; y aun sin negar el alma humana de Cristo, no tiene prácticamente cuenta de ella en sus controversias con los Arrianos (35); que, en Efeso, no se dió ninguna definición concreta; se habla únicamente de predicaciones impías y de blasfemias contra N. S. Jesucristo (36); y que si se aprueba la doctrina ciriliana, es precisamente aquella en la que el vehemente Doctor de Alejandría nos propone su aspecto más personal y discutible: la Carta de los anatematismos (37); se lee y aprueba la 2.ª Carta a Nestorio (38) pero no la que se cerraba tan violentamente con los Anatematismos. Los PP. de Calcedonia, además—dice Richard (39)—si han aplaudido la segunda Carta de San Cirilo a Nestorio y su Carta a Juan de Antioquía, "*De Pace*", han ignorado

(33) En *S. Athanase et la Psychologie du Christ selon les Ariens.* MelScRel 4 (1947) pág. 54. En este mismo sentido, pero para la primera época, presenta las mismas conclusiones. LIÉBAERT, J. *La doctrine christologique de S. Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne.* (Lille, 1951). Cfr., con todo, las conclusiones contrarias de JOUASSARD, en *Un problème...*, pág. 371, nota 40.

(34) SCHWARTZ, además, en sus numerosas publicaciones, tiende a exagerar la influencia de la política imperial en las doctrinas conciliares.

(35) Así concluye la obra citada de LIÉBAERT.

(36) Cfr. SCHWARTZ, ACO I, 1, 2, pág. 54, 64.

(37) Cfr. MÖELLER, *Le Chalcédonisme...*, pág. 645.

(38) Cfr. GALTIER, P. *Les anathématismes de S. C. et le Concile de Chalcédonie.* RechScRel 23 (1933) 45-57.

(39) En *A propos...*, pág. 91. Sin embargo DOM DIEPEN *(Les douce anathématismes en le Concile d'Ephèse et jusqu'en 519,* RevThom 55 (1955) pág. 325), después de rehacer las sesiones conciliares, llega a esta conclusión: "Concluons que le Concile d'Ephèse, session I, du 22 Juin 431, offre une première partie strictement dogmatique, qui a pour point culminant la deuxième lettre de S. Cyrille à Nestorius, veritable lettre dogmatique, définition du mystère de l'Encarnation par le troisième Concile oecumenique. Puis une deuxième partie, plûtot juridique, mais qui implique un jugement dogmatique. Moins enlevée que la première, elle se déroule selon l'etiquette des canons, enquète en règle, aboutissant à la sentence judiciaire, officielment signée par tous les membres du tribunal oecuménique. Elle a aussi son point culminant: c'est la troisième lettre de S. Cyrille à Nestorius: lettre synodale avec les douze Anathématismes, formulaire que Nestorius aurait dû signer. Et l'ancien patriarche est deposé pour avoir refusé jusqu'á ce jour d'y apposer sa signature" (pág. 325).

la 3.ª a Nestorio, la de los anatematismos, y han rechazado positivamente el oír la lectura de las Cartas a Acacio, a Valeriano y a Successus; y sobre esta negativa se apoyarán más tarde los que hemos calificado de calcedonenses estrictos.

Y en torno a los anatematismos se va a organizar una crítica revisionista igualmente dura (40). Precisamente por que van a ser ellos—como dice Grillmeier (41)—la "charta magna" del Neo-calcedonismo. No se puede olvidar además, que dos años después del Concilio, en 433, se firma el decreto de Unión por el que San Cirilo ha tenido que ceder en algunas de sus más amadas posiciones (42). Con ello se inaugura lo que podría llamarse con Seeberg (43) la "teología del decreto de Unión", en que Antioquía y Alejandría conjugan sus posiciones para

---

(40) Cfr. Bibliografía en Xiberta, o. *c.*, pág. 681 ss.; o. *c.* de Grillmeier-Bacht, III, pág. 843-844; y, sobre todo, en o. *c.* de Dom Diepen, pág. 319, nota 4. Verdadera o falsamente, los Orientales tuvieron siempre la persuasión de que el Concilio (Efeso) había adoptado y firmado los anatematismos; aunque Duchesne, Batiffol, Möeller, Grillmeier, Seiller, Galtier—sin verdadero fundamento—afirmen lo contrario (págs. 303-304). El Papa Vigilio sea cual fuera su posición en torno a los Tres Capítulos, tuvo siempre una actitud afirmativa para S. Cirilo y los Anatematismos. Después ya, claro está que los anatematismos crecen en favor. He aquí la ponderada conclusión de Deneffe: "Wir haben eine fortlaufende Kett von Zeugnissen für die Irrtumslosigkeit und den unanfechtbaren Wert der Anathematismen seit dem 6 Jahrhundert" *(Der dogmatische Wert der Anathematismen Cyrills.* Schol. 8 (1933) pág. 216.

Para estos historiadores "exigentes"—puestos a valorar hechos dogmáticos—el siglo VI ("neo-calcedonismo") se habría apartado de la pureza del siglo V (calcedonismo estricto) y la prueba estaría precisamente en el favor concedido a los anatematismos. Por lo tanto, hay aquí algo más que un purismo de historiador concienzudo que quiere atenerse positivamente a los hechos; hay también un intento de valoración doctrinal no sólo de hechos "teológicos", sino también "dogmáticos"; en el que la "herejía" pudiera ser interpretada como una "falsa inteligencia" de los "hechos procesales".

Pues bien: "decir que la herejía contiene un fondo de verdad, está bien, y hasta es evidente puesto que el error no existe en el estado puro y es tan inconcebible como el mal subsistente. Pero señalar riquezas "insustituíbles", en los escritos y en los autores condenados por la Iglesia, es lo que el teólogo no podría nunca admitir." (Dom Diepen, o. *c.*, pág. 312, nota 1.)

Finalmente es cierto que los anatematismos son conocidos en Roma no sólo desde 519, sino ya desde 432, y casi ciertamente en latín. Y no es cierto que, como se afirma (Cfr. Möller, *Le chalcédonisme...*, p. 645; y *Compte rendu* del libro de Diepen en RHE 49 (54) pág. 909) que Calcedonia rehusara positivamente aprobar la Carta de los Anatematismos; hubo simplemente una norma prudencial para no herir demasiado a los Orientales.

(41) En *Die theologische...*

(42) Así la interpretación de los trabajos de Galtier, Möeller y Richard. Cf. Richard, *A propos...*, pág. 91.

(43) Seeberg *(Lehrbuch,* II, pág. 241) dice propiamente *"Die Christologie unter der Einwirkung des Unionssymbole"*; y reconoce que Cirilo: *"...eine irgend erhebliche sachliche Veranderung ist in seiner Lehrweise nicht eingetreten."*

hacer posible Calcedonia; solamente faltaba la clarividencia de pensamiento, la armonía de espíritu, y sobre todo la elegancia y precisión del lenguaje latino de San León, para darnos esa síntesis incomparable que se llama el "*Tomus ad Flavianum*" (44).

En Calcedonia, de nuevo, no es el Cirilo de Efeso, y menos el de los Anatematismos, el que hubiera triunfado, sino el de la Unión de 433. Calcedonia, con sus fórmulas equilibradas, nos da la expresión más acabada en la que las dos tendencias encuentran satisfechas sus legítimas exigencias. Eutiques mismo, si se examinan únicamente las Actas Oficiales del proceso, publicadas por Schwartz (45), con dificultad se le podría condenar, dice Draguet (46).

¿Qué es, por lo tanto, lo que pasa después de un Concilio, en que al parecer se ha dado justificación a ambos contendientes? ¿Por qué la historia atormentada que sigue? Por una parte nace la oposición rabiosa monofisita que, aferrada a unas fórmulas cirilianas a ultranza, lo rechaza; y, por otra, una corriente de teólogos no parece sentirse del todo segura contra el nestorianismo; y, aun admitiendo el Concilio, cree necesario integrar en él toda la fuerza de la especulación del gran Doctor de Alejandría, añadiéndole nuevas fórmulas, cada vez más forzadas y peligrosas. Entramos en pleno período neo-calcedonense, cuya importancia histórica es imposible negar.

IV

Zahn (47), seguido inmediatamente por Harnack (48), inventó el término "neo-nicenismo" para designar la supuesta doctrina de los Padres Postnicenos. Estos, pretendiendo seguir las fórmulas de Nicea, de hecho las hubieran entendido según una consustancialidad específica, volviendo al primitivo triteísmo.

Ya se ha hecho notar (49) el error fundamental de esta teoría: consiste en no advertir que el concepto de "natura" es concreto en esos

(44) Cfr. CAMELOT, *Théologies grecques et latines à Chalcédonie*, RevScPhTh 35 (1951) 401-412.

(45) *Der Prozess des Eutyches*. (Sitzungsberichte d. Bay. Akad. d. Wiss. Ph.—Hist.) Fasc. 5 (1929).

(46) *La Christologie d'Eutichès d'après les Actes du Synode de Flavien* (448) Byz. 6 (1931) 441-457.

(47) Cfr. GALTIER, *De SSma. Trinitate* (Paris, 1933) pág. 90, n.º 124.

(48) Cfr. Bibliografía en torno al "Neo-nicenismo" en GALTIER, ibid., página 91, nota 1.

(49) Cfr. breve exposición, aunque fundamental, en D'ALÈS A. *De Deo trino* (París, 1934) págs. 73-74.

Padres, y no abstracto, como conviene a los supuestos neo-platónicos de que parten (50). Tal vez lo que menos importe—esto los historiadores católicos del dogma tampoco lo han advertido—es que esa unidad sea o no propiamente "específica"; lo que interesa es que lo específico, para el pensamiento neo-platónico, es siempre algo real y concreto, que en nada se parece ni al universal ni a la "*species*" escolásticos.

Pues bien; ha sido Lebon quien ha aplicado el término "neo-calcedonismo" a una cierta sistemática teológica que nace en la época post-calcedonense con caracteres peculiares:

> "Los neo-calcedonianos no han cambiado la Cristología del Sínodo (Calcedonia); sobre la base de su doctrina y de su fórmula diofisita, gracias a la filosofía aristotélica, han elevado el sistema dogmático y científico, que todavía es el nuestro" (51).

Y el apelativo ha hecho fortuna (52). ¿Cuál es su contenido histórico doctrinal? He aquí, ante todo, cómo se define el calcedonismo "estricto":

> "... (esta corriente de ideas) se esfuerza por asegurar el Concilio de Calcedonia contra toda acusación de nestorianismo; afirma la unión hipostática; destaca que la naturaleza humana en Jesús nunca ha existido "a parte", sino siempre "in Verbo"; acepta el Cirilo aprobado oficialmente en el Concilio de 451, pero rehusa integrar en la Cristología diofisita los famosos anatematismos, igual que las célebres fórmulas de la "*única naturaleza del Verbo Encarnado*" y del "*Unus de Trinitate passus est*" (53).

El neo-calcedonismo—nos dice su más brillante expositor—es una teología que, operando sobre dos tradiciones, intenta relacionarlas explicándolas racionalmente (54). Es una Cristología de conciliación (55). Es aquella teología que Harnack llama árida y muerta y Seeberg cali-

---

(50) Muy bien expuesto por MÖELLER, *Le Chalcédonisme...*, págs. 639-40.

(51) En *Le Monophysisme...*, pág. 522.

(52) Cfr. RICHARDT, M., *Le Néo-chalcédonisme.* MelScRel. 3 (1946) 156-161. MÖELLER, Ch. *Un réprésentant de la Christologie néo-chalcédonienne au début du VIe siècle en Orient. Nephalius d'Alexandrie.* RHE 40 (1944-45) 73-140; sobre todo págs. 110 ss. IDEM, *Le cinquième Concile eocuménique et le Magistère ordinaire au VIe siècle.* RevScPhTh 35 (1951) 413-423. IDEM, *Le Chalcédonisme...* SELLERS, R. V., *The Council of Chalcedon. A. Historical and Doctrinal Survey* (Londres, 1953). Sobre todo págs. 254-350. Cfr. también GRILLMEIER, *Erforschung...*, pág. 565.

(53) Así MÖELLER en *Le Chalcédonisme...*, pág. 658.

(54) Así también MÖELLER, en *Un réprésentant...*, pág. 117, nota 1.

(55) *Idem*, pág. 139. Queremos llamar la atención sobre la moderación que ofrece este primer trabajo del Profesor lovaniense, en contraste marcado con sus posteriores trabajos sobre el Neo-calcedonismo.

ficaba de caótica (56). A ella se ha llegado poco a poco—nos dice Galtier (57)—, en primer lugar se han atenido a la doctrina de San Cirilo, tal como se expresaba en las dos Cartas, dichas "sinódicas" y que el Concilio había tan solemnemente hecho suyas. Poco a poco, sin embargo, para rechazar todo contacto con el Nestorianismo, y para facilitar el acuerdo con los Monofisitas, se dedican a añadir en particular la carta sobre los anatematismos, cuya lectura, en Calcedonia, sin juzgarla, no se había querido oír. Así nace poco a poco y viene a sustituir a lo que se puede llamar el calcedonismo estricto, lo que se llama, y con razón, el neo-calcedonismo.

El neo-calcedonismo—nos dice Möeller (58)—es una cristología que intenta integrar en las fórmulas de Calcedonia la cristología de los Anatematismos de Cirilo, es decir, el único aspecto de Cirilo que los monofisitas nunca quisieron reconocer. Citar la fórmula de la "*unica natura*" o la de "*Unus de Trinitate...*" no es todavía un criterio suficiente, como se ha visto con el de "*De Sectis*" y con Leoncio de Bizancio. Es necesario, además, para que haya un real neo-calcedonismo, la utilización de las dos fórmulas cristológicas (una natura, dos naturas) *como una condición esencial de una proposición correcta de fe.* Este fenómeno, no natural, sino "inducido" se va afirmando entre 509-518, y se manifiesta precisamente en aquellos territorios en que el monofisismo es un peligro concreto; se ve que nace como una polémica antimonofisita. Y sin las intervenciones doctrinales de Severo y Filoxeno, y la influencia política de Justiniano, la cristología hubiera permanecido más cerca del calcedonismo estricto. Es Juan el Gramático el primero que hace su elaboración sistemática; y es él quien declara necesarias para la ortodoxia ambas fórmulas: la de Cirilo y la de Calcedonia; con ello influirá decisivamente en la Cristología para que las riquezas alejandrinas entren en la Cristología calcedonense. Lo que pasa luego ya hasta 553 es toda una trama turbia en que la política hace el juego a supuestos excesos nestorianos, bien explotados por monofisitas.

Y ya, valorando el mismo Möeller, el sentido "teológico" de este fenómeno doctrinal, nos da así esta bien matizada conclusión general:

> El exceso de ciertos neo-calcedonianos, a pesar del valor cierto de su tendencia fundamental, preparaba una nueva crisis. Los teólogos intentaron, durante casi un siglo, en volver a encontrar de

(56) SEEBERG, en *Handbuch...* II, 287-88. HARNACK, *Handbuch*, II, pág. 406.

(57) Cfr. Rec. de la obra de GRILLMEIER-BACHT, *Un Monument au Concile de Chalcédoine*, Greg. 34 (1953), pág. 76.

(58) En *Le Chalcédonisme...*, pág. 666.

una manera viva el sentido de la Humanidad de Cristo. De esta nueva tragedia, que fué el monotelismo, ha salido un bien: el volver a poner en claro una energía y una voluntad humanas en Cristo. Se impone a todo teólogo serio, al mismo tiempo que vuelve a poner en claro la tradición de Antioquía, un estudio extenso del Concilio de 681 y de su prehistoria. Como sistemas de Cristología especulativa, estas dos corrientes son, pues, legítimas y complementarias. El día en que, en la enseñanza ordinaria de los teólogos, calcedonismo estricto y neo-calcedonismo encuentren el lugar que les conviene, la cristología habrá alcanzado la ruta que la Iglesia en su definición de fe, inspirada por San León, ha salvaguardado siempre: la *traditio,* la *moderatio,* la *definitio*" (59).

En cuanto al Occidente, Grillmeier anota que "la Cristología del Oriente, y en particular aquella que adopta la forma especial del Neo-calcedonismo, continuó ocasionando choques durante todo el siglo 6.º y aun después" (60). La pura y escueta Cristología calcedonense sigue siendo la preferida del Occidente. Es verdad que los latinos aprendieron algo de su contacto con el Oriente: se destaca más la unidad de Cristo, el nestorianismo es rechazado de un modo más decisivo, se acepta alguna que otra fórmula de la Cristología alejandrina; sobre todo, la magna carta del Neo-calcedonismo, los Anatematismos de Cirilo, se extienden. Pero en ninguna parte, fuera del Concilio lateranense de 649, la síntesis neo-calcedonense, en su totalidad, es comprendida y aceptada esencialmente (61).

Y, finalmente, valorando el trabajo de Möeller, nos dice:

"Queremos de nuevo hacer notar que el dogma de Calcedonia no ha sido inmutado absolutamente por el Neo-calcedonismo. Mirado histórica y teológicamente es verdad que significa un retorno al estadio de la cristología pre-calcedonense; puesto que nos trae unos matices terminológicos y teológicos, que de una manera consciente habían sido eliminados por Calcedonia, y que únicamente, desde el campo de una tradición pura griego-alejandrina, podían ser entendidos. Pero, en cuanto que la terminología e Ideología calcedonense y pre-calcedonense debían unirse en una, el neo-calcedonismo realizó una síntesis en sí misma débil y de epígonos, que otra vez forzaba a una nueva decisión" (62).

(59) *Ibíd.,* pág. 720.
(60) Cfr. *Vorbereitung des Mittelalters. Studie über das Verhältnis von Chalkedonismus und Neu-Chalkedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius bis zur Gregor d. Gr.* En *o. c.* de GRILLMEIER-BACHT, II, pág. 791.
(61) *Ibíd.,* págs. 837-8.
(62) *Ibíd.,* pág. 792, nota 1.

El estudio y la investigación de este fenómeno doctrinal ha logrado reconstruir una época difícil en la historia del dogma, como son los siglos 6.° y 7.° bizantinos.

Nos hallamos con una época, no demasiado conocida, y que comienza a ser sumamente interesante para la Historia y la Teología. Los Florilegios patrísticos, como método de argumentación teológica, y una filosofía dialéctica y sutil lo invaden todo; las herejías se "reconstruyen" según esquemas impuestos por una filosofía ecléctica, formada por la Lógica del Estagirita el platonismo y el estoicismo. Raros son los que, como Severo y Filoxeno, no se dejan arrastrar por un neo-platonismo indeciso. Por este tiempo surge el Misticismo del "Corpus Areopagiticum", y se resucita al peligroso Evagrio, tan cercano de Orígenes, quien recobra actualidad.

En teología, la tradición alejandrina, engañada tantas veces por los grandes falsarios que son los apolinaristas, forma un ambiente de excesivo e injustificado miedo contra un nestorianismo inexistente, cuando en realidad el peligro número uno lo constituía el monofisismo (63).

Por otra parte, una política entrometida y embrollada va a romper el equilibrio conseguido en Calcedonia por la Cristología de San León, llegando a un "cirilismo a ultranza". Además, las relaciones entre Oriente y Occidente, aunque restablecidas por la gran obra militar y política de Justiniano, no llegan nunca a realizar una verdadera comprensión; y cada vez más el Oriente se fija en el respeto anquilosado y exagerado a una sola tradición teológica, la de Alejandría. Y lo que es peor: en Occidente el Papado va a pasar por la crisis más grave de su historia, mientras que en el Oriente, Constantino la renace con las disputas monotelitas, fruto evidente del neo-calcedonismo exclusivo y extremista (64).

Así expuesto por nuestros investigadores el ambiente histórico y doctrinal en que se produce el fenómeno "neo-calcedonense", se intenta luego "reconstruir" la verdadera figura de ciertos teólogos, venerados antes por toda la tradición.

Leoncio de Bizancio queda ahora reducido a sus límites naturales: "...es un personaje poco simpático y enredador... La dialéctica, más brillante que profunda, no tiene nada que ver con la de Aristóteles... Sus ataques contra Teodoro de Mopsuestia son groseros e injustificados... no debe ser tenido como "el príncipe de los teólogos" (65). Y en

(63) Para todo este período "post-calcedonense" cfr. Bibliografía en *o. c.* de GRILLMEIER-BACHT, III, págs. 849-856.

(64) Cfr. MÖELLER, *Le Chalcédonisme....* pág. 645 ss.

(65) *Ibíd.*, pág. 647.

forma parecida a Möeller, hablan Altaner y Richard (66) de quienes depende.

En cambio surgen una pléyade de teólogos, no bien conocidos (67); quienes aunando su fuerza a la bien considerable de los monjes en este tiempo (68); y la fortuna que alcanza la célebre fórmula "*Unus de Trinitate*" (69), con la alianza imperial, logran finalmente imponer el Concilio segundo de Constantinopla. Y éste sería ya la canonización de la teología neo-calcedonense.

Pero, ¿es así en realidad?—se preguntan—¿Qué valor tienen el 2.° Concilio de Constantinopla, dentro de la grave problemática que presenta la tristemente célebre controversia de los Tres Captulos...? En este punto, los investigadores, aun procediendo con cautela, nos han dado resultados sorprendentes. Queremos referirnos únicamente a los más recientes (70).

Hasta que Baluze († 1718), en el siglo XVII descubre la recensión extensa de las Actas (71), nadie se propuso explícitamente dudas sobre la ecumenicidad y validez del Concilio. Pero es el caso que, desde entonces, sabemos que, desde la sesión sexta, el Concilio está en abierta rebelión con el Papa Vigilio y Justiniano se ve obligado a hacer la célebre distinción "*inter Sedem et Sedentem*". Por tanto todas las decisiones del 2 de Junio (8.ª Sesión) son nulas y únicamente valen en cuanto aprobadas posteriormente por el "*Judicatum*" de 23 de Febrero de 554. Ahora bien; éste nada nos dice de los diez primeros anatematismos del 2 de Junio de 553.

Por tanto—dice el juicio ya valorativo de Möeller (72)—, el exceso de alejandrinismo de nuestros Manuales se explica por el desconocimiento del encuentro de Baluze, y debe ser corregido. Pero para

---

(66) *Der griechische Theologe Leontius und Leontius der skythische Mönch*. Theol. Quart. 127 (1947) 147-165. Cfr. también la recensión de *o. c.* de GRILLMEIER-BACHT. en Theol. Rev. 49 (1953) pág. 1-4. RICHARDT, M. *Leonce de Byzance étail-il origéniste*. Rev. Etud. Byzant. 5 (1947) 31-66. IDEM, *Le traité. "De Sectis" et Léonce de B.* RHE 35 (1939) 695-723. IDEM, *Léonce de Jérusalem et Léonce de B.* Mel. Sc. Rel. 1 (1944) 35-88.

(67) Cfr. sobre todo el trabajo de MÖELLER, *Le Chalcédonisme...* y *Un réprésentant...* y Bibliografía general en *o. c.* GRILLMEIER-BACHT, págs. 849-856.

(68) Cfr. BACHT, H., *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in dem kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon* (431-519). En *o. c.* de GRILLMEIER-BACHT, II, págs. 193-194.

(69) Cfr. MÖELLE, *Le Chalcédonisme...*, pág. 658.

(70) Cfr. Bibliografía en *o. c.* GRILLMEIER-BACHT, III, págs. 855-56.

(71) Lo publica BALUZE en la *Nova Conciliorum Collectio*, t. I, págs. 1.551 ss. (Paris, Muguet, 1683.—Esta Colección que estaba dirigida a completar la de LABBE-COSSART, no se continuó). Después pasa a MANSI, t. IX, col. 457 ss. y a PL 69, 143-178. La Edic. crítica está en SWARTZ, ACO, IV, 2, 138-168.

(72) En *Le Cinquième...*, pág. 414, nota 4.

Amann (73), hay algo más todavía: ante la contradicción que parece existir entre el *Constitutum* y el *Judicatum* de 554, él se inclina por el "*Constitutum*" que rechazaba los Tres Capítulos. De todos modos—concluye Möeller (74)—aun este segundo Judicatum nada dice de los diez primeros anatematismos. El Concilio V.° en tanto debe ser considerado "ecuménico" (75), en cuanto ha sido entendido por el Magisterio ordinario como una confirmación o aclaración del Calcedonense. Su valor por lo tanto, dice una relación esencial a los otros cuatro (76).

Y, naturalmente, de estos "supuestos" hechos históricos, se deduce una última valoración doctrinal:

> "No puede ser, por título ninguno, utilizado por el teólogo, como *base de partida de una Cristología* (subraya él), cuyos fundamentos deberán buscarse propiamente en los Sínodos de Efeso 431, y Calcedonia 451" (77).
>
> "En otros términos, el neo-calcedonismo, igual que su corolario histórico, la volatilización de la tradición cristológica de Antioquía en provecho de un alejandrinismo excesivo, no puede invocar la autoridad infalible de un Concilio ecuménimo" (78).

Y Amann, valorando igualmente los "hechos histórico-doctrinales", dice:

> "Por estos diversos títulos, el asunto de los Tres Capítulos merece llamar la atención del teólogo, y tanto más cuanto que ha llevado a la Iglesia a tomar, en materia de Cristología, una posición que difiere *muy notablemente* (subrayamos nosotros) de la de Calcedonia" (79).

Y, desde el punto de vista histórico, Amann advierte peligrosas concesiones al monofisismo, que en realidad, lejos de producir algún fruto desencadenarían las nuevas exigencias del monergismo y monotelismo. Cree que era inexacto e irreal el peligro del "nestorianismo redivivo" que se temían los teólogos del tiempo como Leoncio de Bizancio. En definitiva, que el asunto de los Tres Capítulos, visto desde la historia, aparece más bien como un ensayo de desquite del Monofisismo (col. 1917-18).

---

(73) En *Trois Chapîtres (Affaire de)* DTC 15/2 (1950) 168-924.

(74) En *Le Cinquième...*, pág. 422.

(75) Véase el concepto de "ecumenicidad" propuesto por DEVREESSE, R., *Le cinquième Concile et l'oecuménicité byzantine. Misc. G. Mercati*, II, pág. 1-15 (TU, 123, Roma, 1946).

(76) MÖELLER en *Le cinquième...*, pág. 422.

(77) Cfr. Conclusiones parecidas en *a. c.* de AMANN, col. 1923-1924.

(78) MÖELLER, *Le Cinquième...*, pág. 422.

(79) En a. c. DTC, col. 1.869.

Pero—desde el punto de vista ya teológico—¿es que en realidad el monofisismo ha logrado infiltrarse en las decisiones del V.º Concilio? Amann comienza reconociendo "que las sentencias del Concilio de 553 han definitivamente destacado al Concilio de Calcedonia de todo compromiso con la doctrina antioquena"; es verdad que esto tal vez se consiguiera por unos métodos demasiado expeditivos, en realidad: "A toda posible tentativa de resucitar el "nestorianismo" significaban un adiós definitivo" (col. 1.919). Pero también tuvo sus defectos: canonizar la terminología y aun la teología de Leoncio tenía sus peligros, ya que Leoncio pretendió una síntesis entre Calcedonia y San Cirilo que no podía realizarse sin perder mucho de las riquezas de la Escuela antioquena.

> "Ainsi les décisions du Concile de 553 nous mettent—elles *très loin* (subrayamos nosotros) de l'Acte d'Union de 433; il serait pensons-nous, bien hasardeux de prétendre qu'il y ait en cela un progrés dans l'étude du mystère de l'Homme-Dieu" (col. 1.920).

La crítica revisionista todavía ha dado un paso más: ha llegado a descubrir que tanto en Oriente (80), como en Occidente (81), el Concilio 2.º de Constantinopla no llegó nunca a obtener la veneración de los otros cuatro. El mismo testimonio de San Gregorio (82) es, para Möeller (83) puramente negativo: en cuanto que nada tiene contrario a Calcedonia. Y Amann, como conclusión del Cisma de Aquilea, dice: "por lo demás, y en adelante, los Papas que han urgido más la sumisión a los decretos del V.º Concilio han dejado pasar todo lo que había de caduco, tanto en los decretos conciliares, como en el *Judicatum* de la segunda indicación. Lo que Pelagio II y San Gregorio el Grande—para no hablar más que de los Papas sobre los cuales tenemos suficiente información—han pedido a los cismáticos de Aquilea, ha sido el renunciar a una separación eclesiástica que no tenía razón de ser, el admitir—lo que era verdad—que Calcedonia no había sido puesta en peligro por el punto de vista de Constantinopla (84).

Por lo que, en particular, se refiere al Occidente, es sabida la oposición que la política de Justiniano encontró para imponer los Tres Ca-

---

(80) Trabajos cit. de MÖELLER y DEVREESSE.

(81) Cfr. GRILLMEIER, *Vorbereitung des Mittelalt...* MADOZ, J., *El Concilio de Calcedonia en S. Isidoro de Sevilla.* RevEspTeol 12 (1952) 189-204.

(82) Cfr. JAFFÉ, n. 1.198, 1.203.

(83) Cfr. también GRILLMEIER, *Vorbereitung...*, págs. 837-838. Y AMANN, a. c. de DTC. col. 1.923.

(84) Así AMANN, *a. c.*, col. 1923.

pítulos (85). En España—nos dicen Madoz y Solano (86)—lo desconoce San Isidoro, el Concilio de Sevilla de 619, y la célebre "*Collectio Hispana*" lo pasa en silencio (87). Y es que, en realidad, la Cristología occidental vive aferrada a las fórmulas seguras de Calcedonia, y no quiere aventurarse a las nuevas y peligrosas fórmulas de los teólogos bizantinos. Por lo demás, su conocimiento, aun de las mismas fuentes calcedonenses, es muy escaso (88). Eran muchas las dificultades—aun de tipo político—las que existían entre Oriente y Occidente para llegar a una mutua inteligencia (89).

Aun en el Oriente, las nuevas críticas convergen en señalar al "neo-calcedonismo" como el causante del embrollo en la ruta que señalaba tan certeramente Calcedonia; dando lugar con ello a un nuevo monofisismo: el monotelismo; y a un nuevo Concilio de aclaración: el Lateranense de 649. Y si es verdad—dice Grillmeier (90)—que tanto Pelagio como Vigilio reconocieron el 2.º Concilio de Constantinopla, también lo es que, al mismo tiempo, lo interpretaron según un espíritu estrictamente calcedonense; y según este sentido, lo prescribieron a la aceptación de la Iglesia.

Para esos mismos críticos (91)—que continúan, por lo demás, en hacerse cargo de las inculpaciones de Caspar (92)—el mismo Concilio Lateranense de 649, en el que vuelven a resonar las fórmulas típicamente neo-calcedonenses, es minusvalorado y declarado aislado y sin influencia. Lo que allí tendría verdadero valor, sería la teología calcedonense, representada por los teólogos romanos.

La Cristología posterior que corre hasta Sto. Tomás, es indudable que es preferentemente calcedonense. Los estudios de Solano sobre el adopcionismo español (93), marcan con fuerza—creemos que excesiva—esa tendencia en la que, por primera vez en la historia, la teoría del

---

(85) Sobre la política religiosa de JUSTINIANO, cfr. bibliografía en *o. c.* de GRILLMEIER-BACHT, III, pág. 841-2.

(86) MADOZ en *a. c.* SOLANO, J., *El Concilio de Calcedonia y la controversia adopcionista del siglo VIII en España.* En Grillmeier-Bacht, II, 862 ss.

(87) Cfr. MADOZ, *a. c.*, pág. 193, nota 9. "*Con Justiniano se ensaña singularmente el metropolitano de Sevilla*" (pág. 196).

(88) Sobre el conocimiento y tradición manuscrita de la literatura calcedonense en Occidente, cfr. GRILLMEIER, *Die Vorbereitung...*

(89) Cfr. BARDY, G., *La répercusion des controverses christologiques en Occident entre le Concile de Chalcédoine et la mort de l'Empereur Anastase* (451-518). En *o. c.* de GRILLMEIER-BACHT, II, págs. 771-89.

(90) En *Vorbereitung...*, pág. 829.

(91) *Ibid.*, pág. 837.

(92) GASPAR, E., *Geschichte des Papsttums* (Tubinga, 1930).

(93) Cfr. nota 86.

Assumptus Homo encuentra una cierta sistemática, por más que no pueda ser referida explícitamente a Calcedonia (94).

En el siglo XII, canonistas e historiadores conocen las Actas de Calcedonia, pero no las del V.º Concilio ecuménico; en cambio los teólogos del tiempo, en su cristología rudimentaria, apenas utilizan Calcedonia. Y esto vale, no sólo para el grupo ya numeroso de autores de "*Sententiae*", Escuela de Laón, sino también para autores posteriores en que la Escolástica está tomando un gran auge. Así el Melodunense, Altissiodorense, Hales (95), San Buenaventura, y aun Alberto Magno (96). Todos estos autores están fuertemente influídos por la teología estrictamente calcedonense y apenas tienen en cuenta más que el error monofisita, aun en aquellos que, como Hugo de San Víctor, han destacado tan extraordinariamente la unidad en Cristo (97).

De las tres célebres teorías que propone Lombardo, indudablemente la más aceptada, a fines del siglo XII y primera mitad del siglo XIII, es del "*Assumptus Homo*". Por lo menos es respetada por todos (98).

Es necesario llegar hasta Sto. Tomás, quien en esto, como en todo, tiene la visión genial de una rehabilitación de Efeso, y de un estudio profundo de San Cirilo y directo de las fuentes del 2.º Concilio Constantinopolitano. Y es esto muy digno de notarse en contra de las tendencias actuales a desvalorizar este Concilio.

Cuando Möeller nos asegura que nuestros Manuales tienen "un exceso de alejandrinismo" (99), es claro que hay que atribuirlo sobre todo a Sto. Tomás. Y a los nuevos críticos nos les ha quedado otro remedio que reconocerlo, aunque también nos digan—como lo hace Glorieux (100)—, que Sto. Tomás, al criticar tan duramente la opinión del "*Assumptus Homo*", fué engañado por textos apolinaristas, que se hubieran deslizado subrepticiamente en las Actas del Concilio de Efeso, y que el Santo leyó en la "*Collectio Cassinensis*".

No creemos necesario continuar haciendo historia "moderna" de lo que nuevos investigadores de última hora llaman con gusto "calcedonismo estricto" y "neo-calcedonismo". Pero parece suficientemente claro

---

(94) *Ibid.*, págs. 861, 871.

(95) ALEJANDRO DE HALES ignora totalmente los cuatro primeros Concilios. Cfr. *Prolegomena* al T. IV, L. 3 (Quaracchi, 1948) pág. XC.

(96) Cfr. conclusiones de los trabajos de OTT, L., *Das Konzil von Chalkedon in der Frühscholastik*. En *o. c.* GRILLMEIER-BACHT, II, 873-922.

(97) *Ibid.*, pág. 916 ss.

(98) BACKES, I., *Die christologische Problematik der Hochscholastik und ihre Beziehungen zu Chalkedon*. En GRILLMEIER-BACHT, II, 923-39.

(99) *Le cinquième...*, pág. 414, nota 4.

(100) GLORIEUX, P., *Saint Thomas, les faux apollinaristes et l'Assumptus Homo*. MelScRel. 9 (1952) 27-54.

que la Teología post-tridentina y siguiente se puede dividir igualmente en dos tendencias, y aun sistemáticas, teológicas diferentes que se apoyan—aunque sea inconscientemente—en Calcedonia o en Efeso, según la modalidad que se intente imprimir al misterio de Cristo (101).

Lo más interesante, sin embargo, de la actual problemática histórica del así dicho "neo-calcedonismo", consiste en que, de hecho, se le hace servir en favor de la modalidad cristológica del "*Assumptus Homo*": existe una clara y muy extendida tendencia, en la moderna investigación del dogma cristológico, a valorar todo lo antioqueno, y a reducir todo lo alejandrino. Y no hay que decir que, con ello, ganan no poco los modernos defensores del "*Assumptus Homo*", y del "*Yo psicológico de Cristo*".

Intentamos, ahora ya, nosotros, hacer no propiamente una crítica histórica de los argumentos presentados, porque esto pediría la labor paciente de muchos investigadores, sino una simple presentación de razones fundamentales por las que así el dicho "neo-calcedonismo" quede en cuadrado en una más equilibrada valoración histórica primero, y después—y sobre todo—dogmática.

V

La modena investigación histórico-cristológica intenta lograr una rehabilitación de la cristología antioquena; pero ¿a costa de qué?—Se nos dice que es necesario separar el plano histórico del dogmático. Pero, ¿es que lo dogmático vive en las nubes? ¿Es que no debe tener una raíz histórica que lo encadene al tiempo y a la historia? ¿Acaso la pura investigación histórica no debe empezar por admitir, en virtud de sus propios principios que lo dogmático ha tenido siempre cuenta de la historia que estaba realizando? Y por lo demás, ¿es que puede la pura investigación histórica hacer perder de vista el sentido de la fe, adquirido por una tradición viva e infaliblemente dirigida...? Creemos sinceramente que la labor sumamente laudable que se han impuesto algunos excelentes investigadores de la teología patrística cristológica, podría verse comprometida por supuestos parecidos a los que mueven a los autores de las *Dogmengeschichten*.

Un estudio atento, y desde luego benévolo, de los fragmentos de Teodoro de M., puede encontrar en él las fórmulas calcedonenses mucho

(101) Cfr. *Hombre-Dios y Dios-Hombre. Dos perspectivas cristológicas.*

antes de que las empleara Calcedonia (102); pero no puede olvidarse que Teodoro está encuadrado en una tradición, y es leído por Nestorio con unos ojos indudablemente mejor preparados que los nuestros para comprenderle; dígase lo mismo por la banda opuesta, de San Cirilo; y, aunque mucho más tarde, de Leoncio de Bizancio.

Teodoro no ha llegado nunca a vencer su principio radical de que una "*physis*" *completa* no sea también una "*hypostasis*" *concreta* (103). no llegó nunca a la clara idea, no de un "*prosopon*" realizado y posterior a la unión, sino de una *Hypostasis* "pre-existente" que sigue siendo la misma, después de la unión (104). Como dice muy bien Camelot: "Teodoro es claro que ha hecho hacer a la teología un progreso real, destacando la importancia de la gracia creada en Cristo—la cual pasa a segundo plano en una Cristología de tipo *Verbum-Caro;* pero confunde la causa con el efecto. La gracia del Espíritu Santo es para él el medio constitutivo de la Unión; y no—para hablar el lenguaje de la teología católica, una consecuencia de la Unión" (105).

Y Nestorio continúa esta "teología de las naturalezas"; y, precisamente por ello, es fiel a la inspiración aristotélica de los teólogos de Antioquía al mismo tiempo que a la tendencia literalista de su exégesis (106).

Tampoco puede olvidarse que existe una tendencia histórica (107)—a la que nosotros concederíamos una gran importancia—que:

> "...sitúa deliberadamente en el plano trinitario las causas profundas del conflicto entre Cirilo y Nestorio. Este estaría retrasado en el "*Jungnicoenismus*" = *Strengnicoenismus* de Atanasio, mientras que Cirilo parte de la evolución realizada por los Capadocios y tal vez por Apolinar, sobre las tres Hypostasis y la natura divina que les es común. Nestorio no ve en el Logos una hypostasis dotada de propiedades personales, a la que adviene en el tiempo la unión con la carne o humanidad; sino que el Lo-

---

(102) Así MÖELLER *en Le Chalcédonisme...,* pág. 643.

(103) Sobre el intento de rehabilitar a TEODORO DE M. ya hemos dado antes la bibliografía más moderna. Cfr. además, en sentido opuesto, TIXERONT, III, pág. 14-22. Y la conclusión, bien matizada, de AMANN, "*Théodore de M.* en DTC 15/1(1946)277-8. Cfr., sin embargo, las anotaciones críticas de JUGIE, *Le "Liber ad baptizandos" de Théodore de M.* EchOr. 34 (1935) 262-71.

(104) *Amann* (a. c. de DTC, col. 277) concede que Teodoro, cae, sin duda, del lado del "Assumptus homo".

(105) En o. *c.* de GRILLMEIER-BACHT, I, pág. 219.

(106) *Ibid.,* pág. 228.

(107) Cfr. la obra notable de RUCKER, I. *Das Dogma von der Persönlichkeit Christi und das Problem der Häresie des Nestorius.* (Stud. z. Conc. Ephes. B IV. Osenbronn-Günzburg, 1934.)

gos, es para él, un "*Naturprosopon*", una personificación de la natura divina; es, sí, distinto del Padre, de quien procede, pero la doctrina de la consustancialidad (Strengnicoenismus) impide a Nestorio distinguir la natura común al Padre y al Hijo."

.. ..

En suma, que el error inicial de Nestorio sería el haber querido anexionar una Cristología a una teología trinitaria insuficientemente evolucionada... Se ve, pues, el engaño que supone el atribuir a Nestorio la doctrina de una doble hypostasis en Cristo; una doctrina de la hypostasis es precisamente lo que le faltaba (108).

Algo parecido, aunque de sentido opuesto, está sucediendo con el error trinitario:

"... las investigaciones recientes se orientan hacia la hipótesis que el arranianismo, lejos de ser una herejía trinitaria, es en el origen, una herejía cristológica. La Cristología arriana negaba en efecto la presencia de una alma humana en Jesús; la herejía trinitaria estaría fundada sobre un error cristológico: los arrianos habrían concebido el Verbo Encarnado según un esquema estoico, en el que el Logos asumiría las funciones del alma; de ahí habrían deducido que el Logos era un Dios "inferior", creado; puesto que conocía las pasiones humanas del miedo, de la angustia ante la muerte, de las que habla el Evangelio, no podría ser más que el "*Logos ktistos*"... Apolinar (el único verdadero monofisita, no solamente en las palabras, sino también en las ideas), habría casi absorbido la naturaleza humana de Jesús, en la irradiación de la divinidad consustancial, abandonando así la consustancialidad de la humanidad de Cristo con la nuestra" (109).

Y esta deficiencia y retraso de la teología trinitaria antioquena, explica muchas cosas obscuras en la controversia con Alejandría. Porque—dice Durand, acotando el trabajo de Grillmeier (110)—hubiera sido oportuno precisar las nociones... sobre la terminología trinitaria de estos teólogos. Se tiene la impresión, en efecto, que muchos de los nombres que para nosotros designan en primer lugar y directamente

(108) Así SIMONIN, H. - D., recensionando la obra de RUKER, en RevScPhTh 24 (1935) pág. 346.

(109) Así MÖELLER, *Mentalité moderne et évangélisation* (Bruxelles, 1955), páginas 125-26.

(110) En *Autour du Concile de Chalcédoine*. Rev. Thom. 55 (1955), pág. 422.

la Persona divina, en tanto que hipóstasis, para los Antioquenos implican por igual la persona y la naturaleza: el Verbo es, de una manera indivisa, y con título igual, la segunda Persona de la Trinidad y su naturaleza divina."

La oposición de Antioquía a Arrio y a Apolinar no sabe guardar el límite del dogma y en Nestorio culmina en la herejía. Amann mismo, el historiador más radical de esta tendencia rehabilitadora, no puede menos de reconocer que la unión nestoriana es puramente psicológica (111). Pero, por lo demás—como hemos dicho—los historiadores del dogma—aun desde el punto de vista estrictamente histórico—, no pueden olvidar que las condenaciones de los Concilios que recaen sobre Nestorio en Efeso, y sobre Teodoro en el 2.° de Constantinopla, también tienen que tener un valor objetivo, al que no se debe renunciar sin grave riesgo de la misma sinceridad histórica.

El caso de rehabilitación de Teodoreto de Ciro parece ser distinto; y cabe la posibilidad desde el momento en que se firma la Unión de 433.

Con los "fraudes apolinaristas" parece que se juega en demasía, superando ya las hipótesis el orden de los mismos datos históricos; sobre todo, cuando se quiere ver un engaño, no sólo en San Atanasio, sino en el mismo San Cirilo de Alejandría. Es muy difícil creer que si —como afirma el mismo Richard (112)—, y repite Grillmeier (113)—, San Atanasio reconoce la perfecta integridad de la naturaleza humana de Cristo, luego sea tan fácilmente engañado por unos textos fraudulentos. Es claro que, tanto San Atanasio como San Cirilo, nos hablan de una unidad "física"; y que emplean la comparación hilemórfica de la unión entre el alma y el cuerpo (114) ; pero la unidad física a que se refieren no es otra que la célebre "*mia physis*", bien determinada por el "*te*" *tou Theou sesarkomene.* Es decir, la unidad concreta, la que realiza el Verbo al hacerse carne. Como advierte Daniélou a Grillmeier (115), siendo la perspectiva atanasiana ante todo "bíblica", era natural que la existencia del alma humana de Cristo permaneciera en segundo plano. De este modo precisamente era como el esquema *Logos-Sark* aparecía en su forma ortodoxa. "Y su valor consistía en destacar

---

(111) En DTC art. *Nestorius,* 11/1 (1931) col. 151.

(112) *S. Athanase et la Psichologie du Christ selon les Ariens.* MelScRel. 4 (1947) pág. 54.

(113) Cfr. *Die theologische...,* pág. 99.

(114) Cfr. GALTIER, *De Incarnatione ac Redemptione* (Paris, 1947, 2.a Ed.) página 158.

(115) *Bulletin critique.* RechScRel. 43 (1955) pág. 591. Cfr. también ibíd. 1952, 171-2.

fuertemente la unidad de Cristo contra toda tentativa a ver en El un hombre asistido por Dios".

El P. Galtier, quien últimamente ha hecho tantas concesiones a la teología antioquena, ha destacado como nadie (116) que el error de Nestorio estaba precisamente en no reconocer que el mismo Hijo de Dios, ese mismo *(ton auton)* era quien nacía de María Virgen. Como vuelve a decir gráficamente Lebón (117), la Encarnación era un episodio en la vida "ya existente" del Verbo; y era ésta la concepción segura de la Escuela alejandrina que triunfa en Efeso (118).

Nosotros creemos, además, que se hace una separación, no bien probada críticamente, cuando se pretende separar, en la aprobación general que de San Cirilo hacen tanto en Efeso, como en Calcedonia, como luego finalmente en Constantinopla—el Cirilo de la Unión de 433, del Cirilo de los anatematismos. Es hacer una vivisección que no acaba de justificarse críticamente (119). Los anatematismos no son más que una forma escueta y ejemplificada—si se quiere un poco drástica—de proponer la doctrina general aprobada por los Concilios, como últimamente ha hecho ver Dom Diepen (120).

Y la tradición dogmático—magisterial ha sido muy clarividente cuando los ha recibido como la mejor expresión del dogma cristológico. Nosotros no podemos entender por qué se afirma que, en Calcedonia quien triunfa es el Cirilo de la Unión de 433, y no el de Efeso de 431, cuando puede tan fácilmente advertirse que Calcedonia se presenta como una explicación o aclaración de Efeso y vuelve a entonar ditirambos a la doctrina del Beatísimo Padre Cirilo (121). No parece ser absolutamente cierto el supuesto "anti-cirilismo" de Calcedonia (122). En realidad, lejos de haberse querido imponer en Calcedonia, el *Tomus* contra San Cirilo, lo cierto es que primero es el *Tomus* mismo quien despierta recelos que no desaparecen hasta que no es confrontado con

(116) Sobre todo en la primera parte de *L'unitè du Christ.*

(117) *Le Monophysisme...*, pág. 178.

(118) Cfr. una interesante contraposición de fórmulas en CAMELOT, *Théologie grecques et théologie latine à Chalcédoine.* RevScPhTh 35 (1951) pág. 404.

(119) Cfr. DIEPEN, *Les Trois Chapitres. au. Concile de Chalcédoine. Une étude de la Christologie de l'Anatolie ancienne* (Oesterhout, 1953). Esta obra ha suscitado vivísimas reacciones (RICHARD, MÖELLER...) precisamente porque ha reaccionado contra una tendencia revisionista que no parece tan segura como se creía.

(120) A las críticas formuladas contra él, ha contestado DOM DIEPEN en *Note sur le symbole de Jean d'Antioche* (433). RevThom. 54 (1954) 206-8. Y, *Les douce anathématismes au Concile d'Ephèse et jusqu'en 519.* RevThom. 55 (1955) 300-339. Cuyas principales conclusiones recogimos más arriba.

(121) Cfr. DIEPEN, *Les anathematismes...*, pág. 325

(122) Cfr. DIEPEN, *Les Trois Chapitres...*, págs. 47-106.

las Cartas de Cirilo (123) ; y un testigo de excepción, como el decidido nestoriano que es Juan de Egea afirma el cirilismo de Calcedonia (124).

Volvemos, pues, a creer que se ha hecho un poco de "sport" con el "cirilismo" mitigado y con el extremado.

Que el monofisismo—entiéndase bien, y no el "eutiquianismo"—se haya aferrado a unas fórmulas y a un formalismo verbal ciriliano, se explica mucho mejor por la simple "gran revolución verbal" que traían las fórmulas latinas occidentales del *Tomus*, en contraposición verbal perfecta a las fórmulas que Efeso había consagrado en San Cirilo, que por hipótesis que no acaban de mostrarse claras ante los hechos. Por eso, cuando se trata de encontrar un Doctor en Cristología, la tradición dogmática y teológica se ha creído vinculada al gran Doctor de Alejandría.

El fenómeno "eutiquianista" parece que puede encontrar explicación como un exceso, no de "cirilismo", sino de "filosofismo" aplicado malaventuradamente al dogma de la unión. Se trata, no ya de un "monofisismo"—nosotros creemos que se está haciendo un transposición de siglos de pensamiento al entender el "eutiquianismo" como un "monofisismo"—sino de "sifismo" a secas por el que la naturaleza humana pierde su realidad "física" para quedar absorbida por la divinidad.

Es claro que Eutiques se protege con la autoridad de San Cirilo; pero entre la "*mia physis*" de éste y la "*mia physis*" de aquel existe todo el abismo de unos supuestos—aun filosóficos—, absolutamente contrarios: la "*mia physis*" ciriliana es la clásico-patrística de la época trinitaria; es decir la concreta, la que parte de aquel equilibrado neoplatonismo que tan maravillosamente plasmaron los PP. post-nicenos (125) ; por el contrario, la "*mia physis*" eutiquiana parece ser un embrollo de la filosofía estoica, tal vez influenciada de la "natura" compuesta hilemórficamente por Aristóteles.

En cambio, el lastimoso fenómeno de las escisiones monofisitas parece ser únicamente la exacerbación de una ortodoxia nimia que no acepta Calcedonia porque inaugura un "modus loquendi" en abierta oposición con San Cirilo y con Efeso. Como lo ha mostrado muy bien Lebon (126), el monofisismo severiano es un cirilismo verbal ortodoxo. En sus mejores representantes, por ej. en Severo, hay un magnífico equi-

(123) Cfr. GALTIER, *a. c.* en GRILLMEIER-BACHT, I, pág. 346.
(124) Cfr. en *o. c.* de GRLLMEIER-BACHT, I, pág. 656, nota 38.
(125) Cfr. supra notas 49 y 50.
(126) En *Le monophysisme*...

librio entre el dato escriturario, en el que preferentemente se demora, y la especulación filosófica y que, por ello mismo, da por resultado el afianzamiento a una pura disidencia verbal (127).

VI

Pero, entonces, ¿por qué el fenómeno "neo-calcedonense"?—Los historiadores actuales de que hemos hablado, dicen en general, que surgió como una reacción monofisita y que en realidad un verdadero peligro nestoriano no existía en el período post-calcedonense; por tanto era injustificado el temor (128). Otros historiadores, así Jugie (129), y Diepen (130) no están con ellos.

Por lo demás, la realidad histórica nos parece destacarse hacia fines del siglo v, con suficiente claridad. Nos hallamos en realidad con tres corrientes de ideas que Jugie ha creído caracterizar mejor del siguiente modo, sin tener que recurrir al mote displicente de "neo-calcedonismo": Los llama representantes del monofisismo verbal ortodoxo por oposición tanto a los "severianos"—partidarios de un monofisismo verbal heterodoxo—, como a los eutiquianos, partidarios del "monofisismo real". Los escritores sirios sobre todo, en su monofisismo verbal, no parecen pretender otra cosa sino ajustarse estrictamente a una marcada dirección bíblica. A los términos técnicos *(physis, hypostasis, prosopon)* les conservan una significación concreta, más cercana al dato bíblico... "Contemplan la Encarnación, no desde el punto de vista de los elementos constitutivos del Verbo Encarnado en sí mismo, sino desde el punto de vista del Verbo Encarnado obrando en la historia de la sal vación, en la que la Encarnación viene a ser la irrupción en la humanidad con el fin de divinizarla." Este aspecto, más energético que ontológico, caracteriza toda la línea alejandrina desde San Atanasio. Su defecto puede estar en que no ha conseguido llegar a encontrar una formulación teológica rigurosa. De ahí que, por oponerse de una manera tan contumaz a Calcedonia, el monofisismo—aunque verbal—permaneció estéril, mientras que la "Gran Iglesia", aprovechando preci-

(127) Es claro que en los escritores sirios se atiende a conservar sobre todo la línea tradicional escrituraria del dogma, y que la especulación teológica ha quedado un poco retrasada, sobre todo en relación con los teólogos bizantinos que van a entrar en escena.

(128) Así también AMANN en DTC. *Trois Chapitres...*, col. 1918.

(129) JUGIE en DTC. *Monophysisme,* col. 1.597.

(130) En su tesis cit. *Les Trois Chapitres...*

samente la intuición fundamental siria, va a terminar en el equilibrio de Máximo y del Damasceno (131).

Ahora bien: las tres corrientes, con terminología distinta, tienden a un mismo fin. Sin acordarse demasiado del error de Eutiques—sin verdadera influencia en el Oriente—lo que quieren alejar es indudablemente toda apariencia nestoriana. Por eso el mismo nombre de "neocalcedonismo" es ya, en su misma génesis, discutible. Si con ello se quisiera indicar una corriente teológica que intenta solamente explicar las al parecer sorprendentes fórmulas de Calcedonia, inasequibles de pronto para los Orientales, el nombre no tendría importancia; es más, hasta podría justificarse de algún modo. Pero, de hecho, se le está dando un demasiado largo alcance, cuando se intenta además declarar una corriente de dirección alejandrina, la cual no se contentaría con Calcedonia simplemente, sino que pretendería imponer un no sé que "cirilismo excesivo".

Creemos que, en sí misma, puede constituir una hipótesis de trabajo de investigación útil—aun cuando ya esté agotando la perspectiva en que se iniciara—, por que puede ayudar a reconstruir un período no bien conocido. Dom Diepen se expresa así en un trabajo que por lo menos ha tenido el mérito de llamar la atención sobre posibles falsas inteligencias:

> "La palabra "Neo-calcedonismo", indudablemente justificada en sí misma, adquiere un significado peyorativo, comprometiendo, no sólo la terminología, sino también la doctrina misma definida en el 5.° Concilio ecuménico; la cual pasó a la Escolástica y de ella a los actuales Manuales de Teología. Esta victoria del partido de San Cirilo habría sido por tanto, efecto de un desarrollo unilateral, exclusivo, limitado, perjudicial para la Teología católica, a la que convendría renovarse con la doctrina de Teodoro de Mopsuestia y de Teodoreto de Ciro" (132).

Möeller mismo nos confiesa últimamente:

> "Esta distinción (calcedonismo estricto y neo-calcedonismo" ha sido algunas veces forzada: después de haberla minimizado en nuestro artículo "*Nephalius*" (RHE, 1944-5, t. XL, páginas 100 ss.) la hemos, tal vez acusado demasiado en nuestro ensayo sobre "*Le Chalcédonisme...*" (133).

(131) DANIÉLOU, en *Bulletin critique...*, pág. 595.
(132) DIEPEN, en *o. c.*, pág. 10.
(133) En *Compte rendu* al libro de DIEPEN. RHE 49 (1954) pág. 910.

Y sin embargo, creemos que el primitivo enfoque era el seguro: el mismo que orientaba la primera intuición de Lebon, cuando decía que los neo-calcedonenses no habían cambiado la Cristología del Sínodo; sino que, sobre la base de su doctrina y de su fórmula diofisita, gracias a la filosofía aristotélica, habían elevado el sistema dogmático y científico que es todavía el nuestro (134). Ambos autores definían, por tanto el fenómeno doctrinal que recorre todo el período post-calcedonense hasta 553, como una teología de conciliación; insistiendo entonces en la importancia que representaba para la historia post-calcedonense aquel esfuerzo por entender la teología de Efeso—la alejandrina de San Cirilo—, dentro de las fórmulas difisitas de Calcedonia. Era, pues, como se ve, no un "neo-calcedonismo" del tipo que inventara Zahn para la doctrina de los PP. post-nicenos; es decir, una verdadera innovación en el modo de entender a Calcedonia, sino simplemente un laudable intento de entender a Calcedonia, sin tener que renunciar a Efeso, y un deseo de reintegrar éste, de un modo teológico—sistemático a aquel.

Pero, es el caso que más tarde Möeller, siguiendo las direcciones extremas marcadas, y Richard (135), ha propendido a juzgar el fenómeno neo-calcedonense como un "cirilismo a ultranza" que pretende imponer al dogma no ya solo las fórmulas equilibradas de Calcedonia, sino también los aspectos más personales y discutibles de San Cirilo. De este modo—aun llevados de las más puras intenciones de atenerse a la pura historia—, se ha entrado en una dirección "tendenciosa" (136); que el mismo Möeller no ha tenido reparo en confesar (137).

Sin embargo, lo cierto parece ser que, desde Efeso al Constantinopolitano 3.º en 680, pasando por Calcedonia y 2.º de Constantinopla, y desde luego contando con toda la "verdadera" tradición oriental y occidental, no es ya sólo el Cirilo de la Unión, con quien se cuenta y quien es aprobado oficialmente, sino el Cirilo "en general" y todavía más en particular, *desde 432*—y no solamente como se dice, *desde 519*—, el Cirilo de los anatematismos (138).

---

(134) *Le Monophysisme...*, pág. 522.
(135) *Le Néo-chalcédonisme.* MelScRel 3 (1946) 156-61.
(136) Cfr. DANIÉLOU, *Bulletin...*, pág. 593.
(137) Cfr. supra nota 133.
(138) Sobre la fecha en que los anatematismos empiezan a ser conocidos en Roma, y en seguida, en todo el Occidente, hay que abandonar la tardía fecha de 519, *propuesta hasta ahora,* por la que propone Diepen—de 432—en *Les anathematismes...*, pág. 328.

Por eso suscribimos esta conclusión explícita de Möeller:

> "... sin Cirilo y los neo-calcedonenses que hemos citado, no se hubiera nunca llegado a una visión tan clara del lazo esencial que existe entre la hipóstasis divina y la naturaleza humana asumida. En cuanto que la terminología de Calcedonia debía ser claramente explicitada en este sentido, es necesario afirmar que el neo-calcedonismo ha hecho obra necesaria" (139).

En cuanto al 2.º Concilio de Constantinopla, desde que Baluze encuentra la recensión extensa de las Actas, ha pasado—igual que la controversia de los Tres Capítulos—por una historia accidentada y que está todavía lejos de ponerse en claro (140).

Pero la cuestión que puede verdaderamente interesar, sería advertir si este Concilio puede o no decirse una oficial proclamación de una corriente de ideas que pretende resolver en sentido ortodoxo los problemas de terminología, y aun ciertos problemas doctrinales que de hecho quedaron pendientes en Calcedonia.

Porque, concedamos que el 2.º Judicatum del Papa Vigilio, de 554, no comprende los diez primeros anatematismos; sin embargo, aun en relación con este Papa, todavía la conclusión es la siguiente: que se aprueba la posición del Concilio en relación de conformidad con Calcedonia, que se vuelve a aprobar en general el Cirilo de Calcedonia, y que, además, salvando sus personas, se condenan las doctrinas de los Tres Capítulos, y se excluye definitivamente como nos ha dicho Amann, todo peligro nestoriano (141). Ahora bien, creemos que es bastante para ver un nuevo triunfo y ciertamente oficial, no solo como se dice del Cirilo de la Unión, sino de los anatematismos. Y, si esto es así, no vemos cómo se pueda eludir la última conclusión, precisamente de las mismas premisas que han puesto nuestros críticos: que es cierto que lo que ellos llaman "neo-calcedonismo" ha sido aprobado "oficialmente" por un Concilio ecuménico.

Pero es que, además, los Papas posteriores no dan ocasión para hacer esa distinción entre los diez anatematismos y los tres últimos del Concilio de 553. Dom Diepen nos hace estas interesantes distinciones: "Al decir de los Papas Pelagio II y San Gregorio, la segunda parte de las Actas de Calcedonia no fué afectada por la aprobación pontifi-

(139) *Le chalcédonisme...*, pág. 719.

(140) Cfr. DURAND, *Autour de Chalcédoine...*, pág. 423.

(141) *"Les sentences du V Concile—et c'est plus vrai encore des condamnations prononcées par Vigile dans le Constitutum de mai 553—ne laissent pas d'avoir leur importance. A toute tentative possible de ressusciter le "nestorianisme", elles signifiaient un congé définitif."*

cia, que se limitó a la parte dogmática (Actiones I-VI) ; las cuestiones personales contenidas en la segunda parte fueron dejadas por San León a la libre discusión." Por tanto, condenar los Tres Capítulos no implica la condenación del Concilio de Calcedonia. Y Dom Llopart—quien prepara la edición crítica del Epistolario de Pelagio I—, después de recoger esas observaciones de Diepen, continúa: "Dom Diepen, que no utiliza el epistolario de Pelagio I, parece ignorar que esta última conclusión fue explícitamente formulada por este Papa, de tal manera que, con más precisión que el Papa Vigilio, Pelagio I afirma que acepta íntegramente el Concilio de Calcedonia, y el "*Tomus Leonis*" "*et praecipue venerabiles Episcopos Theodoretum et Ibam me orthodoxos venerari*", y a pesar de esta última cláusula, acababa de afirmar su adhesión al V.º Concilio ecuménico (Epis. 11, 3 y 9 MGH E p. III, 81-83 Gundlach) (142). Y, en este lo entienden igualmente Galtier y Möeller (143).

He aquí, pues, que el Magisterio, si separa bien la cuestión personal de la doctrinal, a ésta la vincula siempre a la dirección alejandrina representada en San Cirilo; y en cambio, la dirección antioquena, que culmina en Nestorio es cada vez más alejada de las perspectivas dogmáticas. Por lo tanto no parece exacto historicamente, el querer salvar la ecumenicidad del V Concilio, únicamente de un modo implícito y relativo, en referencia con los cuatro anteriores (144). Es insuficiente, y además inexacto históricamente: el 2.º Concilio de Constantinopla tiene una propia y característica personalidad doctrinal, que no es posible ignorar cuando se trate de reconstruir el tratado cristológico; nuestros críticos quisieran una reconstrucción de la Cristología según el período histórico que corre entre el Edicto de Unión de 433 y el Concilio de Calcedonia; nos parece esta posición un retraso a estadios superados ya felizmente. La cristología que aparece en el 2.º Concilio de Constantinopla, y en el Lateranense aporta algo definitivo para la recta inteligencia de Cristo, y sin dejar de reconocer las aportaciones de Calcedonia, han salvado para siempre la Cristología de la posibilidad de un "nestorianismo redivivo" (145).

Nosotros, además, creemos—sobre ello preparamos un trabajo—que, siguiendo orientaciones muy actuales, se debe atender a las implica-

---

(142) LLOPART, E. M., O. S. B., *Una tesis de Dom Diepen sobre el Assumptus Homo oriental y el Concilio de Calcedonia*. RevEspTeol. 14 (1954) 59-74; páginas 73-74.

(143) Cfr. también GALTIER, *Un monument...*, pág. 77. MÖELLER, *Le Chalcédonisme...*, pág. 645; aunque luego en pág. 689 se exprese un poco confusamente.

(144) Así lo hacen AMANN, MÖELLER y GRILLMEIER en lug. cit.

(145) Cfr. supra nota 141.

ciones trinitarias que el dogma cristológico supone en este período; y para esto el Constantinopolitano 2.º y el Lateranense de 649 son factores decisivos. No se puede olvidar que los PP. estaban muy atentos, no sólo a condenar a Nestorio, Eutiques, y a los Tres Capítulos, sino también a Arrio, Apolinar y Orígenes. Y es sumamente significativo que en uno de los cánones del Lateranense, se admita la fórmula de los monjes escitas en su forma más expresiva (146). La fórmula "*Unus de Trinitate passus est*", en su contorno elíptico, excluía a un mismo tiempo a Arrio y a Nestorio.

Juzgamos, pues, que no es criterio seguro el minusvalorar—como lo hace Grillmeier, siguiendo a Caspar—el Concilio Lateranense, *únicamente* porque vuelve a resonar en él las fórmulas que se dicen típicamente "neo-calcedonenses". Porque, desde el momento en que se quiere "reconstruir" un fenómeno histórico, como el supuesto "neo-calcedonismo", como un puro sistema histórico-teológico, arbitrario, se toma una falsa ruta en la inteligencia de los grandes Concilios.

Pero, en realidad, lo que nuestros críticos llaman "neo-calcedonismo" es algo más que una manera sistemática de abordar el misterio de Cristo: es, creemos, toda una tradición doctrinal y dogmática que no debe fácilmente preterirse. Grillmeier concede que el único caso en que, en el Occidente, "la síntesis neo-calcedonense en su conjunto fué bien comprendida y aceptada, fué en el Concilio Lateranense de 649" (147). Pues bien—replica Durand (147 bis)—como la influencia de San Máximo el Confesor fué preponderante en esta Asamblea y hasta fué él mismo quien propuso, sin conseguirlo, que se le diera rango de Concilio ecuménico, este hecho—prescindiendo del V.º Concilio—debería inducir a no disminuir demasiado la autoridad teológica del Neo-calcedonismo.

La historia doctrinal dogmática que sigue al 3.º Concilio de Constantinopla (a. 680-1) no tiene nada que hacer. En cambio, nosotros creemos que la cristología propiamente sistemático-teológica que se produce en el Occidente, es claramente calcedonense, precisamente en el sentido en que los investigadores de que hemos venido hablando, se

---

(146) "*Si quis, secundum sanctos patres, non confitetur proprie et secundum veritatem ipsum unum Sanctae et consubstantialis et venerandae Trinitatis Deum Verbum e coelo descendisse, et incarnatum ex Spiritu Sancto et Maria semper Virgine, et hominem factum, crucifixum carne, propter nos sponte passum...*" (Denz. 255) Cfr. n.º s. 258 ss. para advertir las que se dicen "*fórmulas tipicamente neo-calcedonenses*".

(147) En *Vorbereitung...*, II, pág. 837-8.

(147 bis) *Autour du Concile...*, pág. 424.

refieren al "calcedonismo estricto". Y el fenómeno está bien comprobado.

Por eso es sumamente interesante advertir que es Sto. Tomás, sobre todo con la III Pars de su Suma, quien hace dar una vuelta de noventa grados a la anterior cristología, y precisamente con el mismo matiz que nuestros críticos aludidos ponen en la corriente que ellos llaman "neo-calcedonismo". Glorieux no ha dejado ya de anotarlo, aunque—también aquí—crea a Sto. Tomás engañado por nuevos "fraudes apolinaristas" (148). Y es que Sto. Tomás es un verdadero islote de su época y podía ser llamado sin exageración un "ciriliano" completo, un neo-calcedonense" estricto (149).

Pensamos finalmente que una historia de la Cristología sistemático-teológica de la época escolástica postridentina nos daría como resultado que, si la Cristología de nuestros días ha perdido un poco la orientación segura del pensamiento tomista, consiste en haber vuelto a mirar a un "neo-antioquenismo", retrasado y dañino que no aprobaría Santo Tomás.

VII

Hace unos años presentábamos a la Semana un estudio sobre dos perspectivas cristológicas (150). En él, concluíamos así: "Entre Efeso y Calcedonia, entre la perspectiva antropocéntrica y la teocéntrica del misterio, *no es obligado elegir:* la elección se realiza entre dos extremos contrarios, no entre dos extremos sencillamente polares."

---

(148) En *Saint Thomas, les faux apollinaristes...*

(149) Sobre el modo absolutamente original de abordar el estudio de Calcedonia y del V Concilio, cfr. HULSBROCH, A., O. N. S. A. *Cyrillus von Alexandriä en Thomas van Aquino over de hypostatische vereniging.* (Werkgenootschap van katholieke theologen in Nederland. Hilversum, 1951), págs. 156-178. GEENEN, G., *En marge du Concile de Chalcédoine. Les textes du quatrième Concile dans les oeuvres de S. Th.* Angelicum 29 (1952) 43-59. Según este estudio Sto. Tomás empieza a citar textos explícitos del Concilio hacia 1260-61, en su estancia en Italia (Roma, Orvieto, Viterbo) entre 1260-69. IDEM, *Doctrinae Concilii Chalcedonensis usus et influxus in theologia S. Thomae Aquinatis.* DivTh. (Piac.) 56 (1953) 319-342. GLORIEUX, P., *Saint Thomas, les faux apollinaristes, et l'Assumptus Homo."* MelScRel. 9 (1952) 27-54. BARDY, G., *Sur les sources patristiques grecques de S. Th. dans la I partie de la Somme.* RevScPhTh 12 (1923) 493-502. BACKES, I., *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter* (ForschChrLit DG, 17, 3-4. Paderborn, 1931) IDEM, *Die christologische Problematik der Hochscholastik und ihre Beziehungen zu Chalkedon.* En Grillmeier-Bacht, II, págs. 923-39.

(150) ALONSO JOAQUÍN M.ª, cmf. *Hombre-Dios y Dios-Hombre. Dos perspectivas cristológicas.* XIII Semana Española de Teología, Madrid, (1954) págs. 418-436.

Pero entonces se trataba de dos perspectivas "dogmáticas" del misterio de Cristo. Hoy, un estudio más detenido de la problemática subyacente, no ya a las perspectivas dogmáticas, sino a las teológico-sistemáticas, *nos obliga a decidir por una sistemática "ciriliano-tomista"*.

Nosotros diríamos que al antiguo aspecto atanasiano-ciriliano—y aun añadiríamos "sirio" en sus mejores representantes, tal como ha sido presentado por Lebon—de carácter *energético y dinámico,* habría que infundirle *la ontología de la persona,* tal como ya antes la viera Leoncio de Bizancio, y tal como se deduce de unos cuantos textos vivos de Santo Tomás.

Este conjunto nos daría, además, la clave para entender cómo una soteriología, en la que es el Verbo, quien realiza todo lo que realiza en su Humanidad, era quien estaba dominando toda la problemática de constitución del ser cristológico. San Cirilo defendió "tal ser de Cristo", porque de otro modo no hubiéramos sido redimidos por un Dios, sino por un hombre (151). En cambio es claro que la perspectiva antioquena no puede explicarnos el hecho, ni de la divinización del hombre, ni por tanto de su redención.

Hasta dónde esta sistemática "ciriliano-tomista", en frente de otra "antioqueno-escotista", tiene razón, no seremos nunca nosotros mismos quienes podamos decidirlo: esto va intrínsecamente ligado a la deficiencia propia del teólogo que busca "a su modo", y en tanteos sucesivos, el *"intellectus fidei"*.

Pero "para nosotros", la Cristología no puede encontrar su verdadera unidad sino dentro de la visión alejandrino-ciriliana de los grandes Concilios y de la sistemática creada por las líneas fundamentales de la gran arquitectónica de Sto. Tomás. Sabemos, sin embargo, que existen otras arquitecturas teológicas posibles, a cuyos representantes nosotros siempre respetaremos como artífices de una obra común.

Con todo, jamás podremos creer que—como dice Möeller (152)—nuestros Manuales estén cargados de un cirilismo a ultranza, cuando más bien—en general nos parece advertir que un "neo-antioquenismo" difuso vuelve a embrollar las cuestiones más fundamentales de la Cristología. Tampoco nos podemos convencer—como repite Möeller (153) que sea peligroso centrar un tratado tan importante como el *"De verbo*

---

(151) Sobre este valor "soteriológico" característico que adquiere la visión alejandrina-oriental cristológica, cfr. SELLERS, R. V., *The Council of Chalcedon. A Historical and Doctrinal Survey* (Londres, 1953) sobre todo págs. 166 ss. ROUSSEAU, D. O., *Incarnation et anthropologie en Orient et en Occident.* Irenikon, 36 (1953) 353-375.

(152) *Le cinquième...,* pág. 414, nota 4.

(153) *Le Chalcédonisme...,* pág. 645.

Incarnato", en *fórmulas* en que la paradoja de la "*communicatio idiomatum*" se lleva al paroxismo; cuando, en realidad, ese "paroxismo" se centra más bien en una *nominalista comunicación de idiomas* (154).

Möeller no parece describir bien la situación católica cuando, escribe: "Si los católicos son a veces "nestorianos" en su moral y en su vida espiritual son también a veces "monofisitas" en su teología y en su espiritualidad sacramental" (155). Es verdad que no han faltado críticos (156) que han señalado el peligro monofisita en nuestros días: pero también aquí el verdadero peligro puede estar más bien en la inclinación nestoriana a que están cediendo algunos teólogos e historiadores del dogma.

La moderna rehabilitación de la doctrina antioquena representa para nosotros una vuelta a posiciones absolutamente superadas por la Historia del dogma; y no debe constituir más que un estadio de investigación histórica para descubrir mejor todavía cómo las intuiciones alejandrinas consagradas en los grandes Concilios, son las que nos introducen, en lo posible, en el misterio del Verbo hecho hombre. No hay, pues, que lamentarse tanto del triunfo del alejandrinismo de los Concilios, puesto que era la que mejor respondía, no solamente a la mentalidad oriental—esto hubiera sido accesorio, y por lo demás lo "antioqueno" es evidentemente también "oriental"—sino que respondía igualmente a una *selección vital* que dirigía certeramente el Magisterio infalible (157).

La teoría del neo-calcedonismo, todavía fluctuante, y en cuya corriente no todo era "apasionado y ciego" (158), tiene dos vertientes, como nos decía Dom Diepen: la palabra que, sin duda podría estar justificada en sí misma, adquiere un significado peyorativo, comprometiendo no sólo la terminología, sino también la doctrina definida en el V.° Concilio ecuménico. El hecho y aun la doctrina misma pueden constituir una hipótesis de trabajo de valor real si solamente se pretende explicar con ello los excesos del celo intemperante de un Justiniano, los piques de ortodoxia de unos monjes, y las elucubraciones comprometidas de algún teólogo bizantino... Pero el "neo-calcedonismo" se nos aparece un tanto peligroso, si con ello se pretende ampa-

---

(154) Cfr. GALTIER, *De Incarnatione...*, pág. 269, n. 342. (Cit y criticado por MANYÁ, I. B., *De visione Dei* (Theologumena, IV, Dertosae, 1954, pág. 411).

(155) *Mentalité moderne...*, pág. 107.

(156) Así CONGAR, Y. M. J., *Le Christ, Mariae et l'Eglise. Pour le quinzième centenaire de Chalcédoine.* (París, 1952), pág. 54-103. Cfr. también GALTIER en Greg. 32 (1951) 525-568.

(157) Cfr. DURAND, *Autour du Concile...*, p. 423.

(158) Así el mismo MÖELLER, haciendo la contraposición entre *Juan el Gramático y Magencio. En Le chalcédonisme...*, pág. 676 ss.

rar la vuelta de un "neo-antioquenismo", a quien se le juzga necesario para recobrar—se dice—la figura perdida de Cristo histórico. En cambio Bardy ha escrito que la concepción oriental "sirve para satisfacer más completamente las exigencias de la conciencia cristiana" (159). Este volver de nuevo a contemplar el misterio de Cristo desde la visión oriental, abandonando un poco ciertos esquemas tardíos en que la Cristología no pasa de ser una antropología aplicada, es una verdadera necesidad de nuestros Manuales (160).

Desde el punto de vista de la adaptabilidad apologética—tan cara a Möeller (161)—le responde así Durand: "Humanista y apologista de talento (Möeller) nos permitirá oponer a sus declaraciones las de un no-creyente sobre "la tentativa—que fué el N. Test.—de responder por adelantado a todos las Caínes del mundo" (A. CAMUS, *L'Homme révolté)*, y en particular estas dos frases:

> "Sólo el sacrificio de un Dios inocente podía justificar la larga y universal tortura de la Inocencia."
> "Sólo el sufrimiento de Dios, y éste el más miserable, podía aliviar la agonía de los hombres."

Si queremos, por el contrario, confesar en su integridad, la paradoja del amor, grande en exceso, seremos tal vez indulgentes con los monjes escitas, con Justiniano y con sus teólogos, a pesar de sus incalificables procedimientos. Porque, en medio de estas intrigas, estas violencias y estos panfletos, era la teología, y aun el dogma, el que progresaba (163).

Y en cuanto a la nomenclatura, no podemos dejarnos llevar de un cierto exceso de novelería de "etiqueta", que pueda comprometer la "*charitas theologorum*": ni "neo-monofisitas", ni "*neo-nestorianos*", ni "cripto-nonofisismo" ni "cripto-nestorianismo" y ni siquiera "neo-antioquenos" (164), ni "neo-alejandrinos..." En realidad todos vamos bor-

(159) BARDY, *Le sens de l'unité dans L'Eglise et les Controverses du V siècle,* L'Année théol. 1947, pág. 158. (Cit. por ROUSSEAU, *Incarnation...*, pág. 368, n. 1).

(160) *"El Oriente (monofisita) sintió siempre la necesidad vital de "des-calcedonizar" un poco a Calcedonia para volver a S. Cirilo; y en esto consiste el llamado "neo-calcedonismo". Así* ROUSSEAU—demasiado esquemáticamente—en *Incarnation...*, pág. 370.

(161) Cfr., su última notable obra: *Mentalité moderne et évangélisation,* (Bruxelles, 1955).

(162) Así DURAND, *Autour du Concile...*, pág. 433.

(163) Ibíd., pág. 434.

(164) Cfr. LAKNER, F. S. J., *Eine neuantiochenische Christologie?* ZKTh 77 (1955) 212-228. El art.—que es una réplica fuerte al libro de *Xiberta*—se termina así: "Lo que nos presenta Xiberta como una Cristología "neo-antioquena" no es otra cosa, en realidad, que la cristología clásica, tal como en todas las escuelas,

deando el misterio de este mar, sin acabar de abarcarlo con nuestra mirada; seamos lo suficientemente comprensivos para advertir que los de la otra orilla están contemplando regiones desconocidas para nuestro limitado horizonte.

Esto supuesto, hay que admitir que—como afirmaba últimamente Grillmeier (165), y confirmaba Ternus en relación con la cuestión del Yo psicológico de Cristo (166)—las discusiones actuales parten de la misma problemática de los buenos tiempos conciliares. Y esto es algo que debe hacer reflexionar seriamente a toda conciencia de teólogo: ¿es que entonces el dogma se nos ha cerrado de nuevo después de quince siglos de reflexión cristiana sobre él...? ¿De qué se trata, cuando se nos quiere hacer volver a pensar los supuestos que precedieron a las primeras definiciones de Efeso y Calcedonia...?

La respuesta, sin embargo a estas preguntas, no necesita ser tan angustiosa como pudiera suponerse. Es, creemos, una señal de vitalidad encontrarse en una crisis teológica en la que se quiere correr el riesgo de no haber comprendido, tal vez bien, viejas cuestiones discutidas; de ahí el afán de los investigadores de la historia, los cuales—aun cuando afirmen explícitamente lo contrario—nunca podrán hacer "pura historia". Yo diría que toda historia es, por necesidad, "*tendenciosa*"; y que es esencial a la historia el serlo, precisamente porque es una actividad humana que está en el hombre y que se le impone.

Por eso en teología, que es una ciencia esencialmente "a posteriori", no hay otro método para librarse de la pura subjetividad histórica, que escuchar al Magisterio. Y sería una lástima y un gran error de método teológico e histórico, el abandonar unas perspectivas tradicionales, por unas hipótesis de trabajo sin verificar todavía.

Yo entiendo que el esfuerzo del llamado "neo-calcedonismo" por reintegrar la "*mia physis*" ciriliana a la "*dyo physeis*" de Calcedonia, es lo más valioso que en cristología se ha realizado; y sigue siendo todavía aquello sobre lo que la reflexión teológica debe afincarse. Sólo

---

con diferentes matices más o menos acusados se presenta desde Sto. Tomás... Si Xiberta opone a ésta otra Cristología que él llama con orgullo la "primera", según lo que hemos dicho, habría que decir más bien que esta Cristología es nueva y con igual—sino con mayor derecho con el que Xiberta llama a la "segunda" una neo-antioquena, nestorizante Cristología—podría ser designada la suya como "neo-eutiquianista" (pág. 228). Nosotros—sin entrar en denominaciones enojosas—creemos suficientemente demostrado que lo "tradicional" está representado por la tendencia alejandrino-ciriliana; y que ésta es, teológicamente, la aceptada por Sto. Tomás, y no la "otra".

(165) *Erforschung...*, pág. 566.

(166) TERNUS, J., *Das Seelen-und Bewusstseinsleben Jesu.* En *o. c.* GRILLEMEIER-BACHT, III, 81-237.

que para ello hay que atender a que la "*mia physis*" ciriliana es, no una entidad compuesta y resultante, sino la misma "physis" concreta (= hypostasis) del Verbo que asume a su unidad preexistente a la naturaleza humana; por eso puede afirmar tan constantemente San Cirilo que "antes" de la unión y "en abstracto", con el pensamiento, son dos "*physis*", pero no "después".

Porque, es verdad que la unidad personal que se realiza entre el Verbo y la naturaleza humana no encuentra, ni puede encontrar, categoría de pensamiento humano capaz de expresarle: no puede ser "accidental"; ni "sustancial" en cualquiera de los sentidos "hilemórficos" a que estamos acostumbrados a pensar. Es necesario acudir a una categoría de pensamiento que nos explique lo sobrenatural en general: aquella en que lo divino, conservando su propia transcendencia, puede penetrar ontológicamente de tal modo a lo humano, que nos de derecho a afirmar que quien nos salva es un Dios. El verdadero monofisismo—y no el eutiquianismo que hace desaparecer simplemente a la humanidad absorbida por la divinidad—ha tocado el fondo más profundo del problema al concebir—dice muy bien Camelot (167)—, la unidad del Logos y de la carne al modo de una relación vital y dinámica. Ha fallado, empero, cuando toda la vitalidad la ha adscrito al Logos; sin atender a que toda la vitalidad humana, lejos de quedar absorbida, ha sido puesta en funciones más auténticamente vitales, cuanto más divinas.

Es exactamente lo mismo que pasa con la problemática de la conciencia de Cristo: el acto de conciencia humano de Cristo, es claro que era un acto, no de "*reconocimiento como Dios*", ya que era algo intuitivo y no reflejo—, sino de "*conocerse como Dios*", es decir, como unido hipostáticamente al Verbo. Y esto porque ese acto de conciencia era, *ontológicamente,* propio del único yo que existía, que era el Verbo. Parece absurdo pensar que el acto de conciencia humano que realiza el Verbo—como cualquier otro acto humano de Cristo—no fuera un acto de conciencia "divino". Cuando, pues, se dice que "*per se et formaliter*", con la sola conciencia humana, no podía percibirse Dios, *una de dos:* o se está haciendo una abstracción vacía de sentido, o se está jugando con la separación nestoriana.

Y lo mismo hay que decir con la problemática de la visión beata en Xto.: antes de ser un acto que afecta a la psicología, es algo que debe ser considerado desde el punto de vista ontológico de la Unión. Porque no se trata de una "información accidental" de la esencia

(167) *De Nestorius à Eutichès: l'opposition de deux Christologies. O. c.* de GRILLEMEIER-BACHT, I, pág. 240.

divina—así en abstracto—, sino que es un acto que se sigue necesariamente de la unión hipostática y que tiene sus reflejos en el conocer humano de Cristo. No se trata de que la "mente humana" viera, *como desde fuera*, que el Verbo ejercía en ella funciones hipostáticas; esto también lo podían contemplar los ángeles; sino que lo veía, *desde dentro*, como un resultado formal de la unión. De ahí que los teólogos que acuden a la visión, como razón de que la conciencia humana de Cristo tuviera conciencia de su divinidad, no dan la última razón.

En este punto, Möeller ha visto claro: "Cuando se dice que la *visio beatifica* es el medio por el que la conciencia humana de Cristo toma conciencia de su condición de Hijo de Dios, no se indica con ello más que uno de los argumentos que justifican esta visión beatífica; porque, además, sigue siendo esencial el afirmar que la visión beatífica está ligada *necesariamente* (subraya él) a la *gratia increata* de la unión hipostática" (168).

Una vez más los problemas psicológicos que la teología del futuro deba presentarse en torno a la figura de Cristo, nunca podrán prescindir de una ontología de la unión. Y, en esto, cabe una falsa perspectiva: adscribir a la dirección teológica antioquena una mayor posibilidad de penetración, en este campo, que a la dirección alejandrina. La psicología—ésta psicología fenomenológica de nuestros días—no tenía nada que hacer en las antiguas escuelas orientales. Los teólogos de entonces, *sin excepción*, amaban sobre todo la ontología de los conceptos de persona y de naturaleza. Nosotros ahora cuando cedemos a esta ola de "existencialismo teológico, fenomenal e histórico", tenemos que volver la mirada a los tiempos de esa Patrística vigorosa que enlazaba las visiones cristológicas, no a los estrechos panoramas de una psicología humana, desmedrada y exigua: sino a las amplias perspectivas de una cristología soteriológica, que abarcaba al cosmos entero.

---

(168) *Le chalcédonisme...*, pág. 717-8, nota 86.

ANDRES A. ESTEBAN ROMERO, PBRO.
Jefe de la Sección Bibliográfica. Inst. "Francisco Suárez"

"LA CONTROVERSIA EN TORNO A LA TEOLOGIA KERIGMATICA"

SUMARIO

I

ORIGEN DE LA LLAMADA "TEOLOGIA KERIGMATICA"

LA tendencia kerigmática de la Teología nace en la Facultad de Innsbruck, en Austria, no más allá del año 1936, fecha de la obra de J. A. Jungmann: *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*—Regensburg, 1936—(1).

La primacía cronológica y la importancia doctrinal, desde el punto de vista kerigmático, de Jungmann, es unánimemente reconocida por cuantos autores se han ocupado, hasta la fecha, del tema, como la nota arriba consignada pone de evidencia. Junto a él, con indiscutible categoría científica, y tal vez con más difusión, al menos para el público de lengua castellana, hemos de colocar a H. Rahner, S. J., con su obra: *Eine Theologie der Verkündigung*—Freiburg, 1939—(2). Como observa Juan C. Ruta, en la presentación de la versión castellana de la obra de Rahner "se podrá o no estar de acuerdo con él en algu-

---

(1) Cfr. GUZZETTI, en: "La Scuol. Catt." 78 (1950) 34-56—: *Saggio bibliográfico sulla "Teologia della Predicazione."* Tiene la presentación de las obras siguiendo un orden cronológico, y en él figura en primer lugar la obra de Jungmann. — A. F. Utz, O. P., en: "Bulletin Thomiste" 17-19 (1940-1942) 357-382: *Bibliographie critique. Théologie. Méthode.* También figura en primer término, n. 582, pág. 357, la obra de Jungmann citada. H. Rahner, S. J., en *Teología de la Predicación, Prefacio,* págs. 14-15, la reseña así mismo como la primera publicación sobre la materia kerigmática. — A. Stolz, O. S. B., en: "Angelicum" 17 (1940) 337-350: *De "Theologia Kerigmática"*, confirma explícitamente la primacía de Jungmann. — C. Fabro, C. P. S., en: "Div. Thom." (Pi) 45 (1942) 201-215: *La "Teologia della predicazione"* insiste en la misma afirmación sobre el origen de la Kerigmática.

(2) La obra de Rahner es unánimemente ponderada por la crítica, aun la que no acepta la Teología Kerigmática: Cfr.: "Bull. Thom." 17-19 (1940-42), página 376; "Angelicum"" 17 (1940), pág. 351; "Rev. de Teol." 1 (1950) 68 ss.

nas de sus apreciaciones, se podrá o no aceptar la autonomía científica de una Teología kerigmática. En todo caso, su intenso esfuerzo teológico, su profunda concepción dogmática, son siempre dignas de pausada lectura, de lenta reflexión... Rahner es un libro profundo..." (3).

No queremos pasar adelante sin destacar un aspecto que, en nuestro sentir, da un especial valor a la Teología de la Predicación: a saber, su nacimiento y desarrollo entre un grupo de teólogos y en una Facultad Teológica, que como Jungmann, Rahner, Dander, en las aulas de Innsbruck, casi todos, tienen un indiscutible prestigio científico y una sana tradición teológica. No se trata del entusiasmo indocumentado de unos espíritus ajenos al saber teológico. Son maestros de la ciencia sacra los que han iniciado e impulsado este movimiento.

El propio Rahner nos señala la ocasión de estas publicaciones, que en número creciente giran ya hoy en torno a la Teología de la Predicación, especialmente a partir de las obras de Jungmann y del propio Rahner: "Los nuevos pensamientos son expuestos por los teólogos que sistematizan "pastoralmente". *Para estos, los problemas de la moderna predicación y su solución mediante la ciencia teológica, se presentan como urgente tarea*... Jungmann los ha bosquejado con claridad, especialmente con la diferencia entre Dogma y Kerigma expuesta en su obra. "Las Prelecciones que publiqué, dice Rahner, en los dos cuadernillos de "Theologie der Zeit" (1938) tenían por objeto realizar estas aspiraciones en forma de una contemplación teológica total, calcada sobre la predicación de la antigua Iglesia" (4).

Las aludidas Prelecciones de Rahner recogían las exposiciones tenidas en un Cursillo sacerdotal, celebrado en Altenburg, en el verano de 1937. No fueron pronunciadas con miras a la publicación; sino como el mismo autor declara, "constituían una suerte de soliloquio dogmático. Eran un intento de justificar, basándose en el dogma, la propia existencia sacerdotal" (5).

El entusiasmo suscitado por las prelecciones rahnerianas en el Monasterio altenburgense movió al autor a publicarlas en la mencionada revista "Theologie der Zeit", fasc. 1 y 2 de 1938. Y los comentarios originados por esos cuadernillos movieron a Rahner a publicar su obra, básica en toda esta controversia: *Eine Theologie der Verkündingung.*

---

(3) Cfr. *La Teología de la Predicación,* págs. 10-11.

(4) Cfr. *Teología de la Predicación,* págs. 14-15.

(5) Cfr. *o. c.,* pág. 13 ss. — Véase para el desarrollo cronológico de la controversia la reseña crítica de Utz, en: "Bull. Thomiste" 17-19 (1940-42), páginas 374-382. — También: *La controversia sulla "Teologia della Predicazione".* en: "La Scuol. Catt." 78 (1950) 260 ss.

La controversia estaba en marcha. Y esto dió origen a nuevas reuniones, tipo de las celebradas en 1937 en Altenburg, y ahora tenidas en Innsbruck en el verano de 1938, y cuyo fruto quedó concretado en dos nuevas obras, que habían también de resonar mucho en las discusiones en torno a la Kerigmática, una de Dander y otra del propio Jungmann (6).

Si seguimos leyendo a Rahner ratificaremos el convencimiento del motivo y ocasión, eminentemente pastorales de la Teología de la Predicación: "El fin de estas prelecciones—escribe al principio de la Primera de ellas—es reflexionar sobre los fundamentos dogmáticos de nuestra misión sacerdotal. Lo que caracteriza el trabajo pastoral de las últimas décadas es un vaciamiento progresivo. Entre los conceptos y tesis adquiridas durante el período escolar y el trabajo pastoral se ha abierto, a menudo, un gran abismo... Contra este mal se ha levantado en nuestro tiempo, el deseo cada vez mayor, de hacer nuevamente viviente, en nuestro pensamiento y en nuestra predicación, el orden objetivo implantado por el Dios revelante en el cosmos de sus verdades... Por esto es afán fundamental de estas prelecciones mostrar el camino por el que el sacerdote, con los medios que le proporciona su saber teológico ya conquistado, puede aspirar a una plasmación teológica de toda su acción. Múltiples son los caminos para este fin... Nosotros buscamos la fuente de nuestra visión total—en la palabra estampada por los Padres griegos: "Kerigma"—Predicación" (7).

La claridad de las palabras citadas y la autoridad y significación de su autor en el movimiento de la Teología de la Predicación no dejan la menor duda sobre la ocasión de estas aspiraciones kerigmáticas: una renovación pastoral, provocada por la vaciedad dogmática de los métodos actuales.

Jungmann coincide en esas aspiraciones y apreciaciones motivadoras de la renovación teológica kerigmática. Reconoce como uno de los factores más influyentes en la descristianización de las masas la ignorancia religiosa. Mucho más lamentable en los países en los que la enseñanza religiosa es obligatoria en las escuelas. Esta ignorancia no consiste precisamente en el desconocimiento de los puntos fundamentales de la doctrina cristiana. Lo que falta a los fieles es "el sentido de la unidad, una mirada de conjunto, una cierta comprensión del ma-

---

(6) F. DANDER, S. J.: *Christus alles und in allen. — Gedanken zum Aufbau einer Seelsorgsdogmatik.* — Innsbruck-Leipzig, 1939, in 8, 103 pp. — J. A., JUNGMANN, S. J.: *Die liturgische Feier, Grundsätzliches und Geschichtliches über Formgesetze der Liturgie.* — Regensburg, 1939. — Cfr. *Teologia de la predicación,* página 14. — "Bull. Thom." 17-19 (1940-42), págs. 357, n. 593.

(7) Cfr. *Teología de la Predicación,* págs. 19-20.

ravilloso mensaje de la gracia divina. Conservan tan sólo de la enseñanza religiosa una enumeración de dogmas y de preceptos morales, de amenazas y promesas, de usos y ritos, de obligaciones y deberes, impuestos a los desgraciados católicos, en tanto que los que no lo son gozan de libertad..." (8).

Procede a continuación a una serie de reflexiones sobre el carácter de la ciencia como tal, para afirmar que la Teología no procede de otra manera, obligada especialmente por la aparición de las primeras herejías, que la obligaron a proceder con un método científico, cuya actividad está esencialmente dirigida hacia el exterior, como una función de defensa de fronteras. Su luz se proyecta no sobre lo esencial de la doctrina cristiana, sobre los acontecimientos fundamentales de nuestra redención, sino más bien sobre los puntos oscuros y sobre los problemas difíciles. "Nuestra redención en Cristo, nuestra pertenencia a El por razón de nuestro bautismo, y en consecuencia, nuestra obligación de imitarle, se exponen, ciertamente; pero de un modo rápido, como algo evidente en medio de una masa de cuestiones más difíciles" (9).

La solución la encuentra Jungmann en la Predicación: "Sin duda, en la ciencia teológica, la doctrina cristiana aparece como un todo, pero es un todo lógico, una especie de recinto fortificado ligado por lazos firmes, fijados a los puestos más avanzados. Por la predicación ese todo adquiere otro sentido. Se trata sobre todo de abarcar de una sola mirada un panorama amplio..." (10).

Esa visión panorámica a la que apela Jungmann debe disponer las verdades cristianas, no como eslabones de una cadena, sino como los radios de una circunferencia, como ya antes dijimos. Y el centro de de esa circunferencia no puede ser sino Jesucristo (11).

El mismo Jungmann en su primera obra *Die Frohbotschaft und unsere Blaubensverkündigung*—1936—expone ampliamente en su primera parte la situación actual del cristianismo, nada ejemplar ciertamente, atendiendo sobre todo, como destaca Guzzetti, no a su ordenación al mundo, sino la relación de los cristianos en orden a la misma cristiandad (12). Y entre las causas, señalaba ya entonces la deficiente proposición de las verdades cristianas por parte de la pastoral y de la catequesis, demasiado desligadas de una visión teológica de

(8) Cfr. "Lumen Vitae" 5 (1950), págs 271-2: *Le problème du message à transmettre, ou le problème kerigmatique,* de J. A. Jungmann.

(9) Cfr. *l. c.,* págs. 272-273.

(10) Cfr. *l. c.,* págs. 274-75.

(11) Cfr. *l. c.,* pág. 274.

(12) Cfr "La Scuol. Catt." 78 (1950), págs. 200 ss.

conjunto. Y la solución, la de los kerigmáticos, que vamos consignando. Jungmann señala los puntos bases de esa visión integradora kerigmática en el conocimiento de Dios, Jesucristo, la Iglesia, los Sacramentos, la gracia, etc., dentro de esa comprensión nueva y vitalizadora (13).

Fieles intérpretes de estas obras fundamentales, los diversos autores, que se han ocupado de la Teología de la Predicación, destacan los motivos y ocasión de la misma, en la ignorancia y desconocimiento de la doctrina cristiana, así como la Facultad de Innsbruck, como cuna de esa corriente teológica. Tales son Fabro, Guzzetti, Ruta, Utz, Stolz, Kunicic, Coninck, Corti, etc. Las frecuentes citas hechas y por hacer en este estudio nos lo ponen de evidencia.

II

ASPIRACIONES FUNDAMENTALES DE SUS DEFENSORES

A través de las exposiciones precedentes queda ya, en sustancia al menos, concretado quiénes son los defensores de la Teología de la Predicación, así como las razones en que se fundan y el alcance de sus aspiraciones: Un grupo de teólogos de la Facultad de Innsbruck, encabezados por Jungmann, Rahner, Lakner, Lozt y Dander, especialmente; a los que se unen algunos simpatizantes, más o menos, con las aspiraciones de la Teología Kerigmática, como Coninck, Arnold, Priero, etc. Los estudios bibliográficos de Utz, O. P. sobre publicaciones salidas a luz hasta el año 1942; y el de Guzzetti, que llega hasta 1950, nos dan una perspectiva muy completa de los defensores e impugnadores de la Teología de la Predicación, así como de las razones en que se apoyan, especialmente la reseña del P. Utz, mucho más razonada y analítica (14). Por nuestra parte completaremos esas referencias añadiendo los estudios salidos a partir de 1950, algunos de los cuales son de gran serenidad y valor doctrinal.

---

(13) Cfr. "Lum. Vitae" 5 (1950), pág. 274-76.

(14) "La Scuol. Catt." 78 (1950), págs. 350-56. — "Bull. Thom." 17-19 (1940-42), págs. 374-382. — A los trabajos incluídos en estas reseñas se han añadido los contenidos en el mismo número de "La Scuol. Catt." citado. — Jungmann publica en francés y español otro artículo sobre el lugar de Jesucristo en la predicación, en: "Lumen Vitae" 7 (1952) 573-582 y en: "Rev de Teología" 3 (1953) 13-27; en la misma revista 4 (1954) Rau vuelve sobre el tema. — De Coninck en "Nouv. Rev. Théol." 76 (1954) 134-141. — Al final damos una orientación bibliográfica completa.

Tres son los autores más distinguidos, desde la primera hora de la Kerigmática, en favor de la Teología de la Predicación: *Jungmann, Lakner* y *Rahner.* El primero suscita la controversia con su obra: *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung,* en la que enfoca fundamentalmente los aspectos psicológicos y pedagógicos de las verdades reveladas en su presentación al pueblo. Para llenar estos aspectos habrá que reconstruir la Teología en función de la predicación. Lakner sistematiza la cuestión, en un plano más teológico y doctrinal, con su artículo: *Das Zentralobjekt der Theologie,* aparecido en "Zeitschrift für katholische Theologie" 62 (1938) 1-36. Y Rahner nos ofrece con su *Eine Theologie der Verkündigung* el primer ensayo sistemático de lo que quieren los kerigmáticos que sea una Teología de la Predicación. Alrededor de estos tres autores han de centrarse las controversias. Para algunos aspectos de la cuestión tendrá un especial interés el artículo de Lotz: *Wissenschaft und Verkündigung,* publicado en la misma revista innsbrucense 62 (1938) 465-501, quien aportará a la controversia una serie de reflexiones filosófico-gnoseológicas a fin de concretar las relaciones mutuas entre la Teología científica y la kerigmática (15). Algunos años después, Kappler nos ofrecerá una obra de conjunto sobre toda la controversia con su *Die Verkündiguns-theologie*—1949—en la que después de exponer el desarrollo de toda la disputa kerigmática, presenta una solución sobre el problema de la Teología de la Predicación.

Vengamos ahora a los motivos y aspiraciones de estos teólogos al iniciar la Teología de la Predicación. Algo hemos consignado al hablar anteriormente de la ocasión de estas tendencias y la controversia suscitada en torno a ellas. En líneas generales podríamos clasificar esos argumentos en los que se refieren a eficacia o ineficacia de la Teología científica, según ellos; y en necesidad de buscar un método que de más vitalidad a esas exposiciones teológicas, incluyendo en esto un objeto central, capaz de convertir la doctrina en vida. Guzzetti ha resumido objetivamente esos diversos argumentos y motivos: "La Teología científica se acerca a la revelación con una preocupación: a) de profundizar en ella teóricamente; b) de defenderla. Es decir: el objetivo del teólogo científico es sobre todo de posesionarse de lo que Dios ha revelado... Otro, el defender la revelación, ya sea demostrando que se trata realmente de palabra de Dios, ya sea probando que

(15) Cfr. "Bull. Thom.", *l. c.*, pág. 376. — "Div. Thom." (Pi) 45 (1942), páginas 205 ss. — "Angelicum" 17 (1940) 341 ss. — Todos los autores citados hasta aquí, como defensores de la Kerigmática han publicado diversos trabajos a través de estos años, que registraremos en la nota bibliográfica final.

no existe contradicción en ella con las verdades naturales. Para la predicación y para la vida lo que importa es hacer ver que el cristianismo es un mensaje de salvación, camino de bienaventuranza, una señal de vida, un don de un padre." Hasta aquí Jungmann (16).

Consiguientemente a estas afirmaciones hay que buscar la solución por otros caminos, los de la Teología de la Predicación. Porque conforme a los objetivos—continúa Guzzetti—de la teología científica—siempre según los kerigmáticos—esta sigue un orden lógico, sistemático; su objeto central es Dios, en su esencia y en sus operaciones..., pasa luego al estudio del hombre, con sus vicisitudes; considera luego la historia del pueblo escogido, la venida de Cristo, su continuación en la Iglesia, etc. Ahora bien, este plan no está adaptado a la predicación y a la vida, porque en ella la figura central es Jesucristo... Para la predicación, en suma, hace falta un orden psicológico histórico. En consecuencia, la Teología científica no es suficiente para satisfacer las exigencias de la predicación y de la vida..." (17).

Otro de los reparos puestos por los kerigmáticos es el carácter y terminología técnicos, empleados usualmente por la Teología científica, menos aptos también para la predicación y la vida, que requieren expresiones más simples y atrayentes. Y este nuevo reparo es una nueva razón y argumento en favor de la Teología de la Predicación. Como destaca Guzzetti, Lakner, Lozt y Jungmann se fijan primordialmente en motivos teóricos para exigir la Teología de la Predicación. Dander por su parte añade otros de aspecto psicológico-histórico: "El método que mira prevalentemente a la aceptabilidad del cristianismo, método histórico psicológico, centrado en la figura de Cristo, método narrativo, episódico..." (18).

Rahner, por su parte, recalca todos estos motivos en su *Teología de la Predicación*, en la que toda Primera prelección: *Teología y Kerigma* está directamente dedicada a justificar la nueva tendencia teológica. He aquí algunos de esos motivos: "La Teología de clase no nos parece ya empleable en muchos aspectos. Se nos ha convertido en pura ciencia. La exégesis se nos aparece como absorbida en cuestiones de introducción, filología y discusión con la exégesis liberal. La Teología escolástica podría figurársenos una filosofía sutil de la revelación. Las distintas asignaturas permanecen desconectadas entre sí. Muchas veces se ha considerado a la Teología como un obstáculo ineludible, aun-

---

(16) Cfr. *Die Frohboetschaft...*, pág. 56; "La Scuol. Catt." 78 (1950), página 268 ss. — Jungmann insiste en esas mismas apreciaciones, aunque más brevemente en: "Lum. Vitae" 5 (1950) 272 ss.

(17) Cfr. "La Scuol. Cat.", *l. c.*, págs. 269-70.

(18) Cfr. *l. c.*, pág. 270 s.

que no orgánicamente estructurado, en el camino hacia el sacerdocio y cura de almas" (19).

No podemos disimular lo fuerte de estas apreciaciones de Rahner, que aunque él las considere como motivos para la estructuración de una Teología de la Predicación, en el fondo son otras tantas acusaciones contra la Teología tradicional y científica. De esto nacen, indudablemente, las reservas con que los autores se han colocado frente a la tendencia de los teólogos de Innsbruck y su escuela kerigmática.

Consignados estos aspectos, Rahner pasa a la solución: "Por eso, nosotros buscamos la fuente de nuestra visión total en la palabra estampada por los Padres griegos: "Kerigma"=Predicación." Pasa luego a relacionar la Teología dogmática con el Kerigma y afirma que la primera es "la exposición científica con una conexión orgánica y una unidad sistemática, de las verdades sobrenaturales y de los fines salvíficos". La dogmática es, por consiguiente: ciencia. Reflexión de la inteligencia humana sobre los datos de la revelación. De aquí que sea dependiente del principio de selección y estructuración que reside en el interior de esta reflexión (20).

Supuesta esta concepción de la Teología dogmática, que luego le discutirán a Rahner, como incompleta los opositores de la Kerigmática, sigue reflexionando: "Dios no nos ha entregado su Revelación en un "sistema". El sistema se lo construyó la razón iluminada por la fe. Nunca es el sistema lo originario, y menos en el mundo de la revelación. Lo primero es la "pre-científica", predicación de la misma verdad revelada" (21).

Documenta a continuación Rahner sus apreciaciones con una mirada a la historia de la Teología Dogmática, con ejemplos tomados de Ireneo, Orígenes, Tertuliano, Hipólito, Atanasio, Agustín, para demostrar cómo la reflexión sistemática de la Teología dogmática comienza contra posiciones enemigas, siempre posterior a la predicación. "La escolástica, añade, es una defensa genial contra la dialéctica de los siglos once y doce. De aquí nace la forma típica de la Dogmática medieval. En el tiempo que corre del Tridentino hasta el Vaticano y hasta nuestros días, se está en lucha con tendencias más en más anticristianas, y por esto se explica la concentración de la nueva teología dogmática a cuestiones teológicas fundamentales" (22).

---

(19) Cfr. *o. c.*, pág. 19.

(20) Cfr. *o. c.*, pág. 21. — La definición citada de Teología dogmática la toma Rahner de Bartmann en su *Dogmatik*. I, 7.

(21) Cfr. *o. c.*, pág. 21.

(22) Cfr. *o. c.*, pág. 21-22.

No podemos negar a Rahner la razón fundamental que le asiste en este bosquejo histórico sobre la sucesiva estructuración de la Dogmática. Pero lo que no es tan evidente es que la Teología científicamente sistematizada, por haber nacido al impulso, en muchos aspectos, de negaciones heréticas, se haya hecho ya totalmente inepta para cumplir con el fin vital que los kerigmáticos atribuyen a la Teología de la Predicación. Aquello había que hacerlo, y esto conviene y debe y puede no omitirlo, le dirán luego a Rahner los opositores de la Kerigmática.

Rahner concede que "la estructuración intelectual y la presentación escolástica del bien de la Fe, fué y es absolutamente necesaria... Pero la Teología dogmática, tal como se desarrolló historicamente, no pretende darnos las verdades de la Revelación en la forma en que deben ser predicadas". Esta afirmación señala el punto vértice de las conclusiones a que llega el análisis histórico a que somete Rahner a la Teología dogmática. A partir de esta conclusión empieza la construcción kerigmática: "La tarea más importante, es por consiguiente, *reconstruir* el conocimiento recibido. Plasmar con la Teología dogmática, aquella Teología que es inmediatamente utilizable para la gran obra a la que estamos llamados: La Predicación... ¿Cómo debe ser la reconstrucción? La ley fundamental debe ser que la Teología no sea solamente ciencia sino, esencialmente, *mensaje de salvación*... La transformación no es nunca un asunto de solo el entendimiento, aunque aquí se trate de una nueva creación de la especulación. Ella es, más bien, una "theologia cordis", cuyo más alto resultado es aquello que Santo Tomás llama "connaturalitas ad divina". El donum sapientiae, el cual se puede ganar únicamente por la oración y la vida. Recte sapere es la tarea de esta reconstrucción. No sólo conocer la verdad, sino también experimentarla" (23).

A la luz de estas afirmaciones tanto de Rahner como de Jungmann, Dander, Lakner, etc., queda de manifiesto que parten los kerigmáticos de la insuficiencia vitalizadora de la Teología científica, tal como la historia nos la ha sistematizado, por un lado, con sus estructuraciones y sus tecnicismos. Y de la necesidad de llegar con el mensaje de salvación hasta la vida de los fieles, con métodos y expresiones adaptadas a ellos y al ambiente de nuestro tiempo. No supone esto, sin embargo, que la Teología científica sea un obstáculo, inservible y despreciable. Es necesaria, básica y permanente. Pero insuficiente para las necesidades de la predicación, según ellos.

---

(23) Cfr. *o. c.*, págs. 25-26.

III

IMPUGNADORES DE LA TEOLOGIA KERIGMATICA: SUS PRINCIPALES MOTIVOS DE IMPUGNACION; QUE NIEGAN Y QUE CONCEDEN EN ESTA CONTROVERSIA

Las reseñas bibliográficas de Utz, O. P., hasta 1942 y la de Guzzetti hasta 1950 nos permiten seguir fácilmente la línea de los impugnadores de la Teología de la Predicación. El primero en levantar su voz contra la nueva estructuración teológica fué M. Schmaus en su obra *Katholische Dogmatik* (1937-1939) en cuyo vol. II resume los argumentos en contra. Pero en diversos artículos insiste en las objeciones antikerigmáticas: *Brauchen wir eine Verkündigungstheologie?* publicado en: "Die Seelsorge" 16 (1938-39) 1-12. En este artículo arguye contra la nota específica, exigida por el propio Rahner de que la Kerigmática tiene que ser una Teología del corazón, afirmando Schmaus que, en general, toda Teología encierra la afectividad como consta por San Agustín, Santo Tomás, etc. Niega, por lo mismo, el carácter de ciencia autónoma, diferente de la Teología científica (24). Posteriormente escribió en "Theol. und Glaube" 33 (1941) 312-322: *Ein Wort zur Verkündigunstheologie* en el que destaca, como nota la más interesante, el carácter intelectual de la Teología, correspondiente al carácter intelectual de la fe. Para Utz la posición de Schmaus como contraria a la Teología de la Predicación pierde algo de vigor por un concepto algo confuso acerca de la ciencia teológica, demasiado inclinada hacia la Teología como carisma y la Teología de la tradición santa (25).

Siguen la actitud de Schmaus, Beumer quien en su artículo: *Laientheologie und Verkündigunstheologie,* aparecido en: "Kirche und Kanzel", 21 (1938) 265-74, se opone también a la Kerigmática como ciencia autónoma. En un segundo artículo publicado en la misma revista 22 (1939) 195-201, aboga por la unidad de ambas Teologías, ya que la constitución de la Kerigmática como ciencia independiente sería perjudicial tanto a la científica como a la de la predicación. En la oposición se coloca también H. Weisweiler, con su: *Theologie der Verkündigung,* publicado en "Scholastik" 13 (1938) 481-489, quien sobre

(24) Cfr. "La Scuol. Catt." 78 (1950), pág. 351. — "Bull. Thom." 17-19 (1940-42) 377 ss.
(25) Cfr. "Bull. Thom.", *l. c.*, pág. 378.

la base de que toda teología es ciencia de salvación, no admite una Teología de la Predicación con objeto propio, diferente de la Teología científica. A lo más admite diferente manera de exponer el mismo objeto (26).

Otros varios autores insisten en la impugnación, tales, C. Zimara, Filograssi, Stolz, Fabro, Utz, etc. (27). De ellos destacamos Stolz, Fabro, Utz, a los que añadimos Ruta y Kunicic, por el especial interés que encierran para ponernos de relieve lo que admiten y lo que rechazan los opositores de la Kerigmática en esta controversia.

El benedictino Anselmo Stolz ha escrito uno de los artículos más contrarios a la Teología Kerigmática: *De "Theologia kerigmatica"*, publicado en "Angelicum" 17 (1940) 337-351. No diríamos que de los más objetivos también, ya que su lectura deja la impresión de que se exageran las actitudes de los kerigmáticos. Los divide en dos grandes grupos: Los que proponen soluciones prácticas, entre los que enumera a Jungmann, Rahner y Dander. Y los que afrontan la cuestión desde principios teóricos, como Lakner y Lotz. Destaca Jungmann como al fundador de esta doctrina kerigmática. Contra Lakner arguye desde el punto de vista del objeto formal de la Teología, rechazando el cristocéntrico; contra Lotz, refuta las apreciaciones filosóficas fundadas en el verum y el bonum para distinguir las dos Teologías, la científica y la kerigmática; contra Rahner, la autonomía e independencia de la Kerigmática (28).

Para Stolz no existe nada más que una Teología que tiene un objeto adecuado científico y kerigmático a la par: "In theologia munus scientiae et munus praedicationis ad vitam practicam cristianam ordinatae se non excludere. Unde putamus illos qui, praeter theologiam scientificam aliam vitae practicae magis accommodatam volunt construere, notionem theologiae non satis adaequatam supponere, putantes theologiae dogmaticae munus ad inquisitionem scientificam in veritates revelatas restringendum esse. Theologia ergo aliqua kerigmatica nova, coordinata, relative opposita scientificae, non convenit menti Traditionis, quae theologiae simpliciter dictae utrumque munus et scientificum et praedicationis attribuit" (29).

Concretándose luego a las diversas exigencias de los kerigmáticos, en cuanto al objeto, rechaza el cristocentrismo teológico: "Sicut mu-

(26) Cfr. "Bull. Tom.", *l. c.*, pág. 378. — "La Scuol. Catt.", *l. c.*, pág. 351.
(27) Cfr. "La Scuol. Catt.", *l c.*, págs. 351-56.
(28) Cfr. "Angelicum", *l. c.*, págs. 339-348. — Guzzetti considera el artículo de Stolz como uno de los más importantes escritos contra la Teología kerigmática": "La Scuol. Catt." 78 (1950) 353.
(29) Cfr. *l. c.*, pág. 347.

nus scientificum et munus kerigmaticum in theologia, sic nec Deus et Christus in ejus objecto separari possunt" (30). Les concede a los kerigmáticos el destacar nuestra relación a Cristo en la exposición dogmática. Pero como Cristo se sobreentiende en el objeto de la Teología, basta ponerlo de relieve, sin fundar una nueva disciplina, sino corrigiendo los defectos e imperfecciones que puedan existir por falta de atender la Teología única a sus funciones propias. De paso concede el que la Teología pueda hacerse árida, inútil, especie de metafísica sobrenatural (31). Rechaza, finalmente, el concepto de Teología dogmática de Rahner así como que esta sea ciencia pura, para terminar alabando la intención de los kerigmáticos, admitiendo ciertas correcciones en la exposición, pero rechazando la innovación de la Kerigmática (32).

Ya hemos notado que la exposición de Stolz no es del todo objetiva. Basta releer la Primera prelección de Rahner, acerca de lo que afirma de la teología dogmática y de sus posibles funciones—págs. 17 y 22 especialmente—para ver cómo Stolz exagera las afirmaciones de Rahner, que no son exclusivas, sino ponderativas, tanto en lo que se refiere a las fuentes de la Teología dogmática como a las funciones de la Teología científica.

Fabro en su artículo: *Una nuova Teologia: La Teología della Predicazione,* fué otro de los primeros opositores de las teorías de la Escuela de Innsbruck. Destaca el acierto pedagógico de la obra de Rahner, así como el carácter psicológico, vivo, cordial, de Teología hecha carne y sangre como él dice, buscando una adaptación eficaz de las verdades cristianas a todos los tiempos y ambientes. Y en este sentido la Teología kerigmática, afirma, no podrá suscitar sino consentimientos plenos y sinceros (33).

Pero los kerigmáticos, añade, van mucho más lejos. Pretenden formular una ciencia autónoma, independiente, rigurosamente distinta de la Teología especulativa. Destaca, sin embargo, que no niegan la intelectualidad de la Teología ni son enemigos de la Escolástica, de modo que no pueden ser considerados como defensores de la llamada "Nueva Teología" (34).

Fabro rechaza la distinción, ya que el objeto formal es el mismo en ambas formas de la Teología. Y admite el cristocentrismo teoló-

(30) Cfr. *l. c.,* pág. 349.
(31) Cfr. *l. c.,* pág. 349.
(32) Cfr. *l. c.,* pág. 351.
(33) Cfr. "Div. Thom." 45 (1942), págs. 204 ss.
(34) Cfr. *l. c.,* págs. 204-208.

gico *in ratione medii,* no *in ratione objecti.* Cristo es el Mediador. Destaca la necesidad de volver a la Summa Theologica, en la que queda de manifiesto el carácter especulativo y práctico de la Teología. Su conclusión final es integradora de ambas funciones de la Teología: Non Theologia mentis da una parte et Theologia cordis dall'altra ma Theologia mentis et cordis; ecco la divisa della pefetta Teologia" (35).

Ruta, en "Revista de Teología" 1 (1950) 68-72 expone el tema de Teología de la Predicación. Y resume su actitud afirmando que basta con distinguir las varias funciones de la Teología, sin necesidad de llegar a estructurar una disciplina nueva, autónoma e independiente. Pondera la obra de Rahner sobre todo y su sentido tomista.

Llegamos al último en el orden cronológico de los opositores de la Teología de la Predicación: El P. J. Kunicic, O. P. en su artículo: *S. Thomas et Theologia Kerigmatica.* Es de los más objetivos y completos entre todos los impugnadores de la Teología de la Predicación. Reconoce las deficiencias denunciadas por algunos kerigmáticos, sin excluir de responsabilidad ni a profesores ni al método seguido en las exposiciones de clase (36).

Señala lo que él llama remedio insuficiente a estos males o deficiencias. La nueva Teología Kerigmática. La solución, según él, hay que buscarla "en la Teología tradicional, según su verdadera y adecuada definición, según su superior unidad, dentro siempre de un solo objeto" (37).

La oposición si existe no se puede dar en la esencia misma de la Teología, sino la deficiente consideración de su objeto. No entre varias Teologías, sino entre los varios teólogos; defiende, por lo tanto la unidad de la Teología, y dividirla es privarla de su carácter de tal Teología. Rechaza a Cristo, como objeto. La Teología no puede ser una Cristología. Su objeto uno es Dios, conocido por la fe. Y así debe ser predicado (38).

Especial valor tienen las consideraciones que hace Kunicic sobre el carácter práctico de la Teología probándolo por la interdependencia del *verum* y el *bonum* de la primacía del bien sobre la verdad en esta vida; de la no reclusión de la Teología especulativa en la sola verdad; porque la Teología práctica también tiene que llamarse especulativa; porque debe ordenarse a la predicación (39).

(35) Cfr. *l. c.,* págs. 214-15.
(36) Cfr. "Angelicum" 32 (1955), págs. 35-36.
(37) Cfr. *l. c.,* págs. 36-37.
(38) Cfr. *l. c.,* págs. 37-39.
(39) Cfr. *l. c.,* págs. 40-44.

Admite el intento de acercar la Teología a la vida; pero rechaza la separación y el dualismo intelectivo-activo, oponiéndose a la conclusión de los kerigmáticos. "Queremos, concluye, una sola Teología, la tradicional, cuya función docente tiene también una ordenación social" (40).

Por todas estas consideraciones el estudio de Kunicic es para nosotros el más sereno, objetivo, razonado y completo de los trabajos, hasta ahora opuestos a la Teología Kerigmática, en su carácter de disciplina autónoma bajo el cual le atacan y exponen los impugnadores de ella.

IV

COINCIDENCIA DE APRECIACIONES Y DIVERSIDAD DE SOLUCIONES

A través de las anteriores exposiciones hemos ido destacando los puntos de divergencia y aquellos aspectos en que convienen unos y otros de los autores que intervienen en la problemática de la Teología de la Predicación. Queremos, con todo, destacar ahora concretamente esos puntos de coincidencia. Y para ello nos vamos a fijar en Utz, O. P. Su trabajo es ya de varios años atrás (1942), pero sus apreciaciones no han sufrido alteración en estos lustros posteriores. Merece, además, entero crédito por haber seguido muy de cerca el desarrollo de la controversia a través de las reseñas críticas del "Bulletin Thomiste". En él recoge las ideas expuestas en un extenso artículo: *Theologie und Seelsorgliche Verkündigung der Heilbotschaft,* incluído en la obra *Wesentliche Seelsorge heute,* editado en 1945 por Hornstein en Luzern (41).

Comienza Utz enumerando las exigencias válidas expuestas en la idea de una Teología de la Predicación: la exposición afectiva del contenido de la revelación, la dirección cristocéntrica, el tipo de conocimiento directo que de ella se sigue, la dirección hacia el valor salutífero de la revelación, y el fin vital que con ello se obtiene al mismo tiempo. Pero la cuestión se plantea sobre si la Teología tal como se la ha concebido hasta ahora debe ella misma realizar estos cometidos, de modo que tenga que corregirse si no los ha cumplido; en caso nega-

(40) Cfr. *l. c.,* págs. 45-51.

(41) Cfr. "Bull. Thom." 17-19 (1940-42), págs. 380-82. — Guzzetti lo incluye en su reseña en: "La Scuol. Catt." 78 (1950), pág. 355, alabando su densidad doctrinal.

tivo, ¿debe crearse una nueva disciplina teológica, y cuáles son sus líneas distintivas? (42).

El P. Utz plantea el problema con claridad, y con no menos claridad nos da su sentir sobre la materia: "La exposición afectiva de las cuestiones teológicas no pertenece a la esencia de la Teología. En compensación, el *affectus* pertenece a los presupuestos subjetivos con los cuales la Teología debe acercarse a su objeto, no como algo esencial ciertamente; sino como preparación perfecta, para el estudio santo de la verdad teológica. Tratándose de la Teología moral estas disposiciones afectivas del teólogo son más imperiosas aún". Conviene, por lo tanto, Utz con los kerigmáticos, en que la ciencia teológica no es un conocimiento intelectualmente frío, seco, árido, como nos afirmaba más arriba el P. Kunicic y el mismo P. Stolz. No puede ser una metafísica sobrenatural. En este punto coinciden Rahner al expresar su sentir de que la Teología escolástica podría a veces figurársenos una filosofía sutil de la Revelación y Stolz que rechaza el que pueda reducirse a una metafísica sobrenatural. El uno estima, hipotéticamente, que pueda parecerse a lo que el otro rechaza que pueda ser. En teoría, pues, convienen. La discrepancia se presentará en la apreciación de los hechos tal como la Teología se haya desarrollado históricamente (43).

Pasa Utz a la segunda de las exigencias consideradas por él como válidas en orden a la predicación de la palabra de Dios: La dirección cristocéntrica. "La Teología, como ciencia, dice Utz, es una amplia sistematización, que, prescindiendo en un principio de la situación concreta relativa a la salvación—au salut—comienza por lo más general, lo sobrenatural en sí mismo, ya sea en el dogma: Dios bajo la razón de su deidad en la Trinidad; ya sea en la moral: el fin último sobrenatural, como es la visión beatífica. En todo caso, en el desarrollo posterior del pensamiento teológico, la situación concreta relativa a la justificación, se considera en sí misma también, tanto en dogma: el Cristo total; como en moral: en lo tocante al pecado original y la renovación en Cristo, la imitación de Cristo paciente... Es cierto que la ciencia sigue el camino fundamental de lo universal a lo concreto, en tanto que la predicación sigue un proceso inverso, desde la situación concreta relativa a la salvación hasta las verdades universales, valederas para todas las situaciones de la realidad sobrenatural. Este camino psi-

(42) Cfr. "Bull. Thom.", *l. c.*, pág. 380.

(43) Cfr. Rahner, *o. c.*, pág. 19. — "Angelicum" 17 (1940) 349. — Kunicic, "Angelicum" 32 (1955) 43 ss. — Fabro, "Div. Thom." (Pi) 45 (1942) 213 ss. — Por su parte los kerigmáticos tampoco negaron nunca el carácter intelectual de la Teología, como consta por las declaraciones de Jungmann: "Lum. Vitae" 5 (1950) 272 ss. — Rahner, *o. c.*, págs. 16, 21, 23, etc.

cológico, por lo demás, está también señalado en la Teología científica. Basta detenerse allí donde se para la Teología científica, y a partir de allí seguir un camino en sentido inverso. Por lo demás—continúa Utz—esta es una de las funciones pertenecientes a la Teología científica precisamente, ya que ella debe considerar las verdades de la fe no sólo en lo que tienen de estáticas, sino en su valor dinámico en los fieles. La Teología científica no trata únicamente del contenido de la proposición de la fe, como por ejemplo, Dios es trino; sino también el modo por el cual ha llegado a la humanidad; del mismo modo que en Teología moral no se trata solamente de conocer la esencia de la virtud sobrenatural, sino también cómo nace y crece, estudiando también las virtudes bajo los aspectos que interesan particularmente al cristiano en su esfuerzo moral" (44).

Si comparamos este largo testimonio de un autor contrario a la Teología Kerigmática con las afirmaciones de Rahner, sobre todo, por ser el más metódico entre los formuladores de la nueva tendencia, veremos que la discrepancia se produce no en el ámbito de las funciones teológicas, sino en el modo y sujeto que debe producirlas. Para Rahner todo ese complejo emocional, gravitando en la medula de la Teología según Utz, no va unido, históricamente, a la Teología especulativa, aunque a ella no se le niegue como función natural, sino como realización de hecho (45). Utz—y es el caso de casi todos los impugnadores de la Kerigmática—se coloca en el plano de los principios y exigencias: lo que debe ser la Teología. Rahner—y todos los Kerigmáticos—se sitúan en la realidad de hecho, tal como la Teología se ha desarrollado históricamente. Hay discrepancias en el enfoque; pero no oposición de afirmaciones.

Más claramente se verá esta observación nuestra si leemos atentamente estas líneas: "Por lo demás, es cierto que la Teología científica, en general, se ha interesado muy poco—*beaucoup trop peu*—del aspecto psicológico de las cuestiones. Ella ha concedido muy poca atención y valor ante todo a lo que es típicamente cristiano. Esta observación vale, en primer lugar, para la Teología moral, y en primer término para aquella, que a través de la historia, ha seguido una forma casuística" (46). El autor de estas afirmaciones no pertenece a la Escuela de Innsbruck, ni sigue la corriente kerigmática. Es el propio Utz. Podría ser, sin variar una tilde, el mismo Rahner o Jungmann.

---

(44) Cfr. "Bull. Thom.", *l. c.*, pág. 380-381.

(45) Cfr. *o. c.*, pág. 17 ss. — Léase atentamente toda la primera prelección de Rahner.

(46) Cfr. "Bull. Thom.", *l. c.*, pág. 381.

La discrepancia empieza en la consecuencia que unos y otros sacan de un hecho por todos reconocido: Rahner y los kerigmáticos proponen una nueva forma de Teología que llene esa laguna y vacío. Utz se limita a decir: "En manera alguna es necesario exigir una Teología cristocéntrica separada. Basta simplemente llenar una laguna no rellenada hasta ahora" (47). Las discrepancias son, una vez más, de enfoques y consecuencias, ya ni siquiera de hecho y de historia.

En cuanto se refiere al tipo de enseñanzas concretas, directas, Utz piensa que también es función de la Teología científica, que debe emplear imágenes y analogías, como las utilizó el mismo Jesucristo al exponer las verdades reveladas en su predicación. En este sentido, añade, no cabe admitir ninguna diferencia entre la Teología científica y la nueva Teología que se pretende establecer.

Los kerigmáticos han acentuado el carácter salvífico de la función kerigmática. Y Utz tampoco se arredra ante esta exigencia: "En lo que se refiere a destacar el valor salvífico de las verdades reveladas, también afirmamos que esa función pertenece igualmente a la Teología científica, ya que su objeto como el de la fe misma, es verdad y bien a la par." Y a la observación de los kerigmáticos sobre este vacío en la Teología tradicional, Utz tan sólo matiza su anterior afirmación diciendo: "Tan sólo es verdad que la Teología científica podría aplicarse a esta función algo más de lo que lo ha hecho hasta presente" (48). Y así, de nuevo, con distintas apreciaciones de hecho, una misma convicción sobre la necesidad doctrinal salvífica en la exposición de las verdades reveladas.

Una última exigencia queda de las reconocidas por Utz como válidas a las exposiciones kerigmáticas: El valor vital, en bien directo de las almas, de la Teología. Y a eso responde que la Teología de la Predicación no estaría en mejor condición para conseguirlo que la Teología científica: "También aquella, como lo quieren todos sus defensores, debe ser Teología, y por tanto, doctrina, y no simple pastoral en ejercicio. Ahora bien, la Teología tan sólo se ordena mediatamente a la producción de vida nueva, por el estudio de la verdad, para producir el conocimiento, y por este solamente, la vida... Aquel conocimiento no constituye la vida total... Esta vida total en Cristo es el objeto propio de la predicación pastoral". Como vemos por estas palabras Utz redarguye a los kerigmáticos aceptando de sus explicaciones el carácter de verdadera Teología para su teoría. Y si Teología,

---

(47) *L. c.*, pág. 381.
(48) Cfr. *l. c.*, pág. 381.

también tendrá la misma limitación que la científica, no llegar a la vida sino mediante el conocimiento.

Expuestas las exigencias válidas en el sentido transcrito, Utz se pregunta a continuación: "¿Qué Teología será, pues, la mejor preparación para predicar pastoralmente el mensaje de salvación? La antigua Teología, no expuesta de manera incompleta y truncada, sino con toda el alma, todo el corazón, todo el espíritu y todas las fuerzas" (49). Rahner no pide más calor y más palpitación a su Kerigma! Si tal vez alguno cree que Utz ha ido demasiado lejos en pedir calor y vida a la Teología científica, bastaría recordar unas palabras enjundiosas del P. Cordovani en un artículo fecundo en sugerencias sobre la *vitalidad de la Teología:* "Aquella *uberior cognitio* que León XIII pedía a las verdades reveladas y aquella *lucidior intelligentia* que la Teología debe conseguir en su trabajo científico y arquitectónico son como un nuevo comentario de las afirmaciones del Concilio Vaticano a la Teología sistemática: La razón iluminada por la fe, cuando busca con empeño, con amor, con sobriedad, consigue una rica y fructuosa inteligencia del misterio, y esto mediante la analogía de las cosas naturalmente conocidas, en la conexión de las verdades reveladas entre sí y con el fin último" (50). Los Kerigmáticos tan sólo añadirían: Hagamos esto todos; no queremos más! Tampoco Santo Tomás hubiera tenido que corregir ni una línea de sus artículos sobre la *sacra doctrina,* como Fabro destaca oportunamente al oponerse a la Kerigmática, como a ciencia autónoma e independiente (51). Kunicic tampoco titubea en destacar ese aspecto práctico, vivo y eficaz de la verdadera Teología (52).

Terminemos con unas palabras de Stolz, que ponen de relieve los puntos de coincidencia y discrepancias entre unos y otros autores: "Es digna de alabanza la buena voluntad y óptima intención de los defensores de la Teología kerigmática. Muy certeramente vieron algunos defectos de la Teología actual, muy distante, con frecuencia, de la vida cristiana práctica, y muy dada, a veces, a sus funciones puramente científicas, olvidándose de otras. Con verdadero fervor teológico, penetrante ingenio, pretenden solucionar este problema, que, en cierto sentido, llega a toda la Iglesia. La ejecución, sin embargo, de esta buena intención es deficiente. Suponen una noción de la Teología dogmática que no está de acuerdo con la Tradición católica, afirmando

(49) Cfr. *l. c.,* pág. 382.
(50) Cfr. "Angelicum" 17 (1940) 137.
(51) Cfr. "Div. Thom." (Pi) 45 (1942) 213-214 donde recorre los artículos de la *Summa* sobre la naturaleza y carácter y medios de la *sacra doctrina.*
(52) Cfr. "Angelicum" 32 (1955) 39 ss.

que dicha Teología no es sino ciencia pura... Lo que afirman de la Teología kerigmática, especialmente Rahner, al exponer algunos puntos teológicos, es óptimo y se debe aceptar gustosamente. Pero no se atribuya a una nueva y especial Teología, sino a la Teología como tal, que no es ciencia sólo, sino también un carisma que enarra las maravillas de Dios" (53).

Resumiendo: Los distintos planos de enfoque de la cuestión teológica y de la realidad histórica, de una parte. Y de otra, el tomar los impugnadores de la Kerigmática las afirmaciones, muchas veces hipotéticas y limitadas, como cuestiones de hecho, de los kerigmáticos, como afirmaciones absolutas y definitivas aplicables sin más a la Teología como tal, son los motivos de las discrepancias, que mantienen viva la controversia. Tal vez han acentuado demasiado unos el sentido y forma nueva que debe tener esta vitalización de la Teología tradicional, que no creemos la intepreten en su valor de independencia más de lo que pueda tener la Teología mística o pastoral. Y otros han ceñido en demasía esa misma independencia y autonomía. Un lector imparcial llegará fácilmente a ver la raíz de la controversia y los puntos fundamentales del acuerdo.

Como ya dijimos, no se ha perdido el tiempo ni por unos ni por otros de los teólogos que han iniciado y mantenido la disputa kerigmática.

V

COMPLEMENTO BIBLIOGRAFICO

BIBLIOGRAFIA CRITICO-INFORMATIVA SOBRE LA CONTROVERSIA KERIGMATICA

Una de las cuestiones teológicas que más se han mantenido en la atención de los teólogos en estos últimos veinte años es, sin duda alguna, la controversia sobre la *Teología Kerigmática* o *Teología de la Predicación.* Adquiere su apogeo polémico antes de las grandes controversias sobre la llamada "Nueva-Teología"; queda un poco relegada en los años álgidos en que esta ocupa la atención, no sólo de los teólogos, sino del propio Magisterio. Pero, pasados los años duros de aquella polémica, la Kerigmática vuelve a tener en libros y revistas un lugar bien destacado.

(53) Cfr. "Angelicum" 17 (1940) 351.

Esto aparecerá claramente a la luz de la siguiente reseña de Bibliografía kerigmática. Desde el *año 1936,* en que aparece la obra de Jungmann: *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung,* primera publicación kerigmática, de la que va a nacer toda la controversia inicial, hasta el *año 1942,* tenemos ya una amplia reseña y presentación de publicaciones sobre el tema en "Bulletin Thomiste" 6 (1940-42) 357-382, a cargo del P. Utz, O. P.

Desde aquella misma fecha inicial de *1936 hasta 1950* Guzzetti nos da en "La Scuola Cattolica" 78 (1950) 350-356 otra, más breve, pero más numerosa, como es lógico por los años que comprende, información bibliográfica sobre el mismo argumento de la Teología kerigmática.

En España se hace eco de estas informaciones el Dr. Rodríguez y García-Laredo en su voluminosa obra: *La Teología entre los seglares cultos,* tom. II, v. I, págs. LIII-LXV. Esta información del Dr. Rodríguez tiene el interés de presentarnos también la de otros movimientos teológicos contemporáneos, algunos con bastante coincidencia con la Kerigmática, como el de la llamada Teología para la vida, "Lebenstheologie".

Nosotros vamos a integrarlos todos, añadiendo numerosas indicaciones que no figuran en las anteriores referencias, disponiéndolas todas por orden cronológico y adjuntando las reseñas críticas que hemos podido reunir sobre las obras incluídas. Esta disposición cronológica de la bibliografía tiene la ventaja de presentarnos de un modo hasta visual, no sólo el comienzo y la obra inicial del movimiento en cuestión, sino también el desarrollo paulatino y progresivo que vaya teniendo.

I. Antecedentes inmediatos de la Teología Kerigmática:

Cuando aparece la *Teología de la Predicación* ocupaba la preocupación de no pocos teólogos un problema teológico que tiene indiscutibles aspectos de semejanzas y coincidencias con las aspiraciones de la naciente tendencia. Nos referimos a las discusiones y estudios sobre el *carácter práctico* y el *valor vital* de la Teología, así como a las controversias acerca de la *naturaleza, método y objeto* de la misma. Como se puede comprobar por la lectura de la controversia kerigmática, muchos de estos aspectos se integran luego en él con más o menos influencia y consecuencias. Así cuanto se venía escribiendo sobre el *objeto* de la Teología, que tiene una manifestación ya lejana en artículo del P. R. Martín, O. P., con su: *L'objet intégral de la Théologie d'après Saint-Thomas et les scolastiques,* publicada en "Rev. Thom." 20 (1912) 12-21; y que renueva ya en las antevísperas de la Kerigmática el P. E. Mersch, S. J., con otro estudio, aparecido en "Nouv. Rev. Théol." 61 (1934) 449-475:

Le Christ mystique centre de la Théologie comme science; así mismo, también del P. MERSCH, el artículo: *L'objet de la Théologie et le Christus totus,* publicado en: "Rev. Scienc. Relig." 26 (1936) 129-157. — El tema del *objeto* de la Teología, que tan destacado lugar ocupa en la controversia kerigmática tendrá todavía en la pluma del P. Mersch otras manifestaciones: en *1936,* una obra en dos vol.: *L'objet de la Théologie et le Christ-Etudes de Théologie historique.* — Al año siguiente, *1937,* el incansable autor vuelve sobre el tema: *Morale et Corps Mystique,* bajo aspectos más amplios, hasta concretarse en su gran obra, en 2 vol., aparecida en 1946: *La Théologie du Corps Mystique.*

Otro tanto podríamos decir sobre las discusiones en torno a la *naturaleza y carácter de la Teología,* su valor práctico y vital, que puso de actualidad entre nostros el P. SABINO M. LOZANO, O. P., con una serie de artículos aparecidos en "La Ciencia Tomista" 30 (1924) 204-221; 31 (1925) 26-53 sobre: *Naturaleza de la Teología. Su aspecto afectivo-práctico según Santo Tomás.* Años más tarde, el P. LOZANO publicó un libro sobre el mismo tema: *La unidad de la vida santa y la ciencia sagrada,* del que se ocupó elogiosamente el P. Sauras, O. P., en: "La Ciencia Tomista" 64-65 (1943) 329-332. — Especial resonancia tuvo también por aquellos años el estudio de M. M. PHILIPPON, O. P., *La Théologie, science supreme de la vie humaine,* publicado en: "Rev. Thom." 40 (1935) 387-421. La revista dominicana francesa dedicó un número íntegro, el fasc. al tema de Teología y acción. Posteriormente el tema de la practicidad y vitalismo de la Teología ha seguido en discusión, ya muy dentro también de la controversia kerigmática. — Como nuestro objeto no es presentar una visión bibliográfica completa del movimiento teológico doctrinal de estos años, sino tan sólo ambientar inmediatamente la aparición de la Teología de la Predicación, no nos detenemos más en estos puntos. Los que deseen una información más completa pueden ver: B. M. XIBERTA, O. C.: *Introductio in Sacram Theologiam* (Madrid, 1949), donde hallarán una información casi exhaustiva de las publicaciones de todo el siglo XX, clasificadas en temas y por décadas. — También son de gran valor los estudios del P. UTZ, O. P., en: "Bull. Thom." 17-19 (1940-42) 355-382 y los del P. PHILIPPE, O. P., en la misma revista, págs. 382-403. Ambos autores presentan críticamente las publicaciones de esos años en los que va a aparecer la *Teología de la Predicación,* de la que pasamos ya a dar una información bibliográfica-cronológica.

II. CONTROVERSIA DE LA TEOLOGÍA KERIGMÁTICA:

Año 1936:

1. JUNGMANN, J. A., S. J.: *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung.* (Regensburg, 1936). Pustet, in 8, pág. 240. — Reseña de Utz en: "Bull. Thom." 6 (1940) 357. Esta obra es fundamental en toda la controvercia kerigmática. En ella J. se declara partidario de la reconstrucción de la

Teología en función de la Predicación, centrada toda ella en torno a Jesucristo. — Cfr. "La Scuol. Catt." 78 (1950) 350. — En las págs. 260-82, Guzzetti recoge abundantes textos de esta obra fundamental. También en "Div. Thom." (Pi) 45 (1942) 202-215, Fabro analiza muchas de las afirmaciones de la obra de J. que presentamos. — En este año esta es la única publicación típicamente kerigmática, pues aunque en él aparece también el artículo de Mersch, citado en el apartado I, sobre el objeto de la Teología, no se le considera encuadrado en las tendencias de la Universidad de Innsbruck.

Año 1937:

1. RAHNER, H., S. J.: Propiamente en este año no hay actividad bibliográfica, pues nada se publica, ni de obras ni de reseñas sobre la de Jungmann. Existen tan sólo unas *Conferencias* de Rahner a una reunión sacerdotal, celebrada en el Monasterio de Altenburg, durante el verano de dicho año, y que sólo verán la luz años después, primero en la revista "Theologie der Zeit" y luego en la obra *Teología de la Predicación,* de la que nos ocuparemos en su lugar. — Destacamos, sin embargo, esa actividad kerigmática, no sólo por ser el origen de la obra de R. citada, sino porque dieron lugar a otras reuniones semejantes, en años posteriores, de las que también salieron otras publicaciones. — Cfr. *Teología de la Predicación,* págs. 13-14.

Año 1938:

En este año las publicaciones van a ser de gran interés, no sólo porque verán la luz pública estudios de los más caracterizados defensores de la Kerigmática: Jungmann, Rahner, Lakner; sino más aún, porque propiamente va a iniciarse la controversia con las obras y estudios de Schmaus, Beumer, Weisweiler. Las publicaciones de este año serán de gran trascendencia en toda la disputa posterior. — Cfr.: "Div. Thom.", *l. c.*—: "La Scuol. Catt.", *l. c.,* Rodríguez y García Loredo: *El Estudio de la Teología entre los seglares...,* tom. II, vol. I, LII ss.

1. BEUMER, J., S. J.: *Laientheologie und Verkündigunstheologie,* en: "Kirche und Kazel." 21 (1938) 265-274. — Reseña de Utz y análisis y citas abundantes en los lugares citados en la nota de Jungmann. — Este primer artículo de B. no fué de los más interesantes en la controversia, pues, como anota Utz, habla en términos un poco imprecisos. En un artículo posterior concretará más su actitud.

2. KOSTER, M. D.: *Theologische Besinnung,* en: "Catholica" (1938) 89-113. — Propiamente no pertenece a la controversia, directamente, ya que se trata de un estudio sobre la obra del P. P. Wyser: *Theologie als Wissenschaft,* aparecida en este año, y en la que se tocan aspectos muy vivos de la controversia, como el carácter científico, vital y piadoso de la Teología.

3. LAKNER, F., S. J.: *Das Zentralobjekt der Theologie: Zur Frage um Existenz und Gestalt einer Seelsorgstheologie,* en: "Zeitsch. für Kath. Theol." 63 (1938) 1-36. — Este estudio de L. es de un destacado valor doctrinal en

la controversia en torno al objeto de la Teología. L. introduce una especie de Teología intermedia, y cuyo objeto formal sería la "predicabilidad de la revelación ex verbo Dei et missione Ecclesiae". L. ha querido aportar a las consideraciones de Jungmann y al estudio de Mersch sobre el objeto de la Teología estas consideraciones de gran valor doctrinal, aunque muy discutidas por los antikerigmáticos. — Se suele considerar como el artículo más importante de la controversia. — Cfr.: Rahner: *Teología de la Predicación,* páginas 14 ss. — "Bull. Thom.", *l. c.,* págs. 374-5. — "La Scuol. Catt.", *l. c.,* páginas 266. — "Angelicum" 17 (1940) págs. 339 ss. — "Div. Thom." (Pi) 45 (1942) 205 ss. — En todos estos lugares se exponen aspectos y críticas de la teoría de L.

4. LOTZ, J. B., S. J.: *Wissenschatf und Verkündigung. Ein philosophische Beitrag zur Eigenständigkeit einer Verkündigungstheologie,* en: "Zeitsch. für Kath. Theol." 62 (1838) 465-501. — Este estudio figura también al lado del de Lakner en la importancia tenida en la controversia kerigmática. Dentro de la misma línea de aquel autor, L. abunda en consideraciones de tipo filosófico, sobre la base de conocimiento mismo, para insistir en la necesidad de una Teología de la predicación, distinta de una simple Homilética o Pastoral catequística, con Cristo como centro, aunque exige la no separación de Teología científica y Kerigmática. — Cfr. "Bull. Thom.", *l. c.,* págs. 376 ss. — "Div. Thom.", *l. c.,* págs. 205 ss. — "Angelicum" 17 (1940) 341 ss.

5. MALEVEZ, L.: *Théologie dialectique, théologie catholique et théologie naturelle,* en: "Rech. Scienc. Relig." dic. (1938) 527-569. — Aunque tampoco pertenece propiamente a la controversia, es interesante por incluir un análisis de la noción de K. Barth sobre la Teología de la Palabra, teniendo en cuenta las tendencias barthianas en este orden, tan de actualidad entre los protestantes. Cfr. "Bull. Thom.", *l. c.,* págs. 386-390.

6. PARDINAS E YLLANES, F.: *Hacia una Teología cristocéntrica aplicada a la vida,* en: "Christus" 3 (1938) 833-839. — Es una presentación del artículo de Lakner sobre el objeto central de la Teología, en la que se muestra inclinado y benévolo. No ha tenido especial valor en la controversia, pero sí el interés de haber sido, tal vez, la primera resonancia de ella en América; la revista es de Méjico.

7. SCHMAUS, M.: *Brauchen wir eine Verkündigungstheologie?,* en: "Die Seelsorge 16 (1938) 1-12. Schmaus es el primero que se levanta contra las nuevas tendencias kerigmáticas, combatiendo la actitud de Lakner *(n. 3)* y destacando cómo toda Teología tiene que ser una Teología cordial y viva, no sólo la Kerigmática, y oponiéndose a la distinción de estas dos formas de Teología. — En su obra: *Katholische Dogmatik,* (1937-41), compendia en el prólogo al vol. II, sus argumentos contra la Kerigmática. — Cfr. "La Scuol. Catt.", *l. c.,* págs. 273 ss.; 351. — "Bull. Thom.", *l. c.,* pág. 377. — Posteriormente volverá sobre la controversia con un artículo de mayor interés y aportación.

8. SCHMIDTHAUS, K.: *Zur Frage der Seelsorgetheologie,* en: "Die Schildgenossen" 17 (1938) 180-82. — Aunque el propio Rahner cita este artículo y

Utz también le recoge, ninguno expone su alcance en relación a la Teolog. Kerigm.

9. WEISWEILER, H., S. J.: *Théologie der Verkündigung,* en: Scholastik" 13 (1938) 481-489. — Especialmente se opone a la actitud de Rahner, según la cual la Teolog. científica ha procedido más por vía de defensa que de desarrollo positivo de las verdades reveladas. — No admite dos Teolog. científica y kerigm., sino a lo más dos maneras de exponer el mismo objeto. — Cfr.: "Bull. Thom.", *l. c.,* págs. 378-9. Más adelante volverá sobre la controversia de nuevo.

10. ZEIGER, I., S. J.: *Katholische Moraltheologie heute,* en: "Stimm. der Zeit" 58 (1938) 143-153. — Desde el punto de vista de la T. Moral aboga por su integración en la función kerigmática.

Como puede colegirse de la presentación de estas notas, la controversia kerigmática quedó en el *año 1938* planteada en todos sus puntos básicos: objeto de la Teol. Kerig., relación a la Teología científica, etc. Los autores más caracterizados han entrado ya en la disputa: Jungmann, Lakner, Rahner, Schmaus, etc. Todavía han de incrementarse los dos bandos con nombres de gran prestigio, como se verá en las notas siguientes.

Año 1939:

En este año lo más saliente, desde el punto de vista doctrinal es la aparición de la obra de Rahner, considerada por todos los autores de gran valor y serenidad; podemos decir que es el primer intento de una Kerigmática sistematizada conforme a las exigencias del Kerigma. — Aparte de los autores ya conocidos: Beumer, Jungmann, Lakner, que vuelven a ratificar y aclarar sus actitudes respectivas, entran en la controversia nombres de valor y notoriedad en las disputas: Dander y Soiron.

1. BEUMER, J., S. J.: *Verkünsdigungstheologie. Ein Anliegen der Seelsorge von heute,* en: "Kirche und Kazel" 22 (1939) 195-201. — Insiste sobre su actitud anterior *(1938, 1)* oponiéndose a las dos Teologías y exigiendo para la única la función kerigmática que los defensores de ésta quieren como Teología autónoma. — Cfr. "Bull. Thom.", *l. c.,* pág. 377. — "La Scuol. Catt.", *l. c.,* pág. 352.

2. BREITENSCHEID, D., O. F. M.: *Um eine Verkünsdigunstheologie,* en: "Katech. Blätter" 40 (1939) 49-54. — Parece inclinarse más bien por una Teología de la Predicación que sea una Homilética o Pastoral litúrgica o catequística, aunque parece que adopta la actitud de Lotz *(1938, 4).* — Cfr. "Bull. Thom.", *l. c.,* pág. 377.

3. CERIANI, G., *Teologia vivente,* en: "La Scuol. Catt." 67 (1939) 720-27. Propiamente no entra en la controversia; tiene interés por tocar aspectos muy dentro de ella, como el valor vital de la Teología. Cfr. "La Scuol. Catt.", *l. c.,* pág. 352.

4. DANDER, F., S. J.: *Christus alles und in allen.* Innsbruck, 1939, página 103. — Es el segundo libro sobre la controversia, ya que hasta ahora,

después de Jungmann *(1936, 1)* todos los estudios habían aparecido en revistas. — Su actitud, favorable a la Kerigmática, se centra en Cristo como objeto de ella, distinta de la Teología científica. — Utz opone bastantes reparos a la actitud de D. Cfr. "Bull. Thom.", *l. c.*, pág. 376.

5. FORTMANN, H. J. H. M.: *Theologie en Zielzorg,* en: "Nederlandsche Kathol. Stemmer" 38 (1939) 209-220. — Presenta la controversia y es, después del artículo de Pardinas *(1938, 6)* el segundo que saca la cuestión kerigmática del ambiente de lengua y autores germanos.

6. GUANO, E.: *La Teología nella vita sacerdotale.* — Brescia, Morcelliana. — Tampoco pertenece propiamente a la controversia, y el que le cite Guzzetti, como antes a Ceriani *(3)* se explica, aparte de ser italiano, porque se mueve en el mismo clima cordial de los kerigmáticos. — Cfr. "La Scuol. Catt.", *l. c.*, pág. 352.

7. LAKNER, F., S. J.: *"Lebendige Theologie" oder "Theologie der Verkündigung"*, en: "Theol. — praktische Quartalschrift" 92 (1939) 591-594. — Es una respuesta al art. de Schöreteler que citaremos más adelante. No entra en la discusión a fondo.

8. LAKNER, F., S. J.: *Zur Verkündigungstheologie,* en: "Coll. canisian. oenipont. sedunense" 73 (1939) 13-15. — Según Guzzetti este artículo se atribuye erróneamente a Rahner. — Cfr. "La Scuol. Catt.", *l. c.*, pág. 352.

9. LAKNER, F., S. J.: *Theorie einer Verkündigunstheologie,* en: "Theol. der Zeit" 3 (1939) 1-61. — En este amplio artículo contesta a Schmaus en defensa de la Kerigmática como ciencia distinta de la Teol. dogmática.

10. RAHNER, H., S. J.: *Eine Theologie der Verkündigung.* — Freiburg, 1939, pág. 220. — Como ya hemos señalado anteriormente *(1937, 1)* esta obra recoge las publicaciones aparecidas en el año 1938 en dos fascículos (1 y 2) de "Theologie der Zeit", que, a su vez, reproducían las conferencias del cursillo sacerdotal del verano de 1937 en Altenburg. — Propiamente se trata ya de la 2.ª edición, de modo que pudiéramos haberla incluído en el año 1938, como hacen Guzzetti y Utz en sus referencias bibliográficas. Generalmente los autores citan esta edición del 1939, por lo que la incluímos en este lugar. Ténganlo en cuenta los lectores para no incurrir en confusiones sobre la fecha exacta de la aparición. Es considerada por todos en general como una publicación de gran valor doctrinal y serenidad expositiva. En todos los lugares ya citados en reseñas anteriores la encontrarán frecuentísimamente citada. — Existe traducción castellana, hecha en la Argentina en 1950 y daremos cuenta de ella en su año correspondiente.

11. RAHNER, H., S. J.: *"Mysterium lunae." Ein Beitrag zur Kirchentheologie der Väterzeit,* en: "Zeitsch, für Kath. Theol." 63 (1939) 311-349; 428-442; continuará en 1940. — Representa una de las aspiraciones de los kerigmáticos de volver a las expresiones y metáforas de los Padres para la enseñanza de la revelación, en este caso, sobre la Teología de la Iglesia. Cfr. "Div. Thom.", *l. c.*, págs. 203 ss. — Utz no recoge esta publicación, pero sí Guzzetti, *l. c.*

12. SCHENKER, A.: *Seelsorgetheologie,* en: "*Schweizerische Kirchenzeitung*" 107 (1939) 113, 120, 125-126. — De esta publicación no hemos podido recoger referencia alguna, ya que sólo la cita, sin más indicación, Guzzetti.

13. SCHRÖTELER, J.: *Lebendige Theologie,* en: "Theol. Prakt. Quartalsch." 92 (1939) 310-314. — A este artículo se refiere el citado de Lakner *(7).* — Representa una visión integradora de las varias funciones de la Teología en una sola Teología. — Cfr. "Bull. Thom.", *l. c.,* pág. 382. — Guzzetti lo anuncia y lo omite después, tal vez por olvido.

14. SOIRON, TH., O. F. M.: *Die Theologie des göttlichen Wortes.* — Zur Frage der *sogenannten Verkündigunstheologie.* — En: "Wissenschaft u, Weisheit" 6 (1939) 41-58; 95-111; 179-193; 223-244. — La última parte (223-224) a la que corresponde propiamente el subtítulo: *Zur Frage...,* etc., ha sido reproducida en: "Theol. Gegenwartsfragen" por E. Schlund, O. F. M., bajo el título *Verkündigunstheologie? — Die Theologie als Heilstheologie* — pp. 9-94. — Guzzetti advierte que este título se aplica equivocadamente al artículo original de Soiron, publicado en "Wiss. und Weis."

Estas han sido las publicaciones del año 1939. Como se ve más numerosas y variadas que las de años anteriores. La controversia sigue entre los autores primitivos casi totalmente, y en especial entre dominicos y jesuítas a los que se unen algunos teólogos independientes, y otros de entre los franciscanos (1939, 2; 14) entre los que sobresale Soiron.

Año 1940:

En este año las publicaciones son mucho menos numerosas. Se incrementa, sin embargo, el número de los autores con un nombre nuevo STOLZ, O. S. B., entre los opositores de la Kerigmática como ciencia distinta e independiente. Otros nombres vienen a sumarse a los ya conocidos.

1. CORDOVANI, P. M., O. P.: *Per la vitalita della Teología,* en: "Angelicum" 17 (1940). Aunque explícitamente no alude a la controversia, este artículo es interesante, no sólo por la autoridad personal de su autor y su competencia doctrinal, sino porque expone funciones de la Teología, siguiendo el pensamiento de León XIII, que encuadran dentro de las que exigen los kerigmáticos para la nueva tendencia. — No le incluyen ni Utz ni Guzzetti.

2. FISCHER, B.: *Gedanken zur Theologie der Verkündigung,* en: "Pastor Bonus" 51 (1940) 20-24. — Tampoco lo recogen los anteriores autores en sus reseñas bibliográficas. Lo señala XIBERTA en su: *Introductio in Sacram Theologiam,* pág. 55.

3. FREUNDORFER, J.: *Verkündugunstheologie und Verkündigung für unsere Zeit* Würzburg, 1940, in-8 págs. 368. — Guzzetti no lo trae, y Utz no lo reseña en su lugar.

4. STOLZ, A., O. S. B.: *De Theologia Kerigmatica,* en: "Angelicum" 17 (1940) 337-51. — La oposición a la Kerigmática ganó un autor más en este benedictino. Su artículo se ciñe especialmente a analizar las doctrinas de Jungmann, Lakner, Rahner y Lotz. — Propone la visión adecuada de la única Teología, en la que caben las aspiraciones kerigmáticas, sin ir a una ciencia

aparte. — Rechaza el cristocentrismo teológico, aunque concede hay que destacarlo. — Acentúa quizás demasiado el sentido de autonomía de los kerigmáticos, por lo que nos parece menos objetivo en este aspecto de sus apreciaciones. — Destaca a Jungmann como el fundador de la tendencia y alaba sobre todos a Rahner. — También reconoce los defectos señalados por ellos a la Teología científica.

5. WEISWEILER, H., S. J.: *Die Grundfrage der Verkündigunstheologie,* en: "Scholastik" 15 (1940) 228-232. — Es una reseña a la obra de Rahner *(1939, 10)* y a la de Dander *(ib., 4).* — Se opone al sujeto de la Kerigmática propio, distinto del de la Teología científica, y defiende el progreso de esta, en la que caben las aspiraciones de los kerigmáticos. — Cfr. "Bull. Thom.", *l. c.,* 378-79.

6. ZIMARA, C., S. M. B.: *Theologie-eine Denkaufgabe,* en: "Div. Thom." (Fr) 18 (1940) 89-112. — También se opone a la Kerigmática como ciencia autónoma.

Como puede comprobarse fácilmente el número de publicaciones es menor en número, aunque tienen singular valor el art. de Stolz *(4)* y aparece una obra extensa, la de Freundorfer *(3)* que, sin embargo, no reseñan los citados Utz y Guzzetti.

Año 1941:

Se mantiene vivo el interés en las publicaciones de este año, en el que vuelven a aparecer Jungmann y Schmaus ya conocidos por su polémica. También se incrementan otros nombres en la controversia.

1. BRINKTRINE, J., S. J.: *Zur Theologie der Verkündigung,* en: "Theol. und Glaube" 33 (1941) 161-164. — Es una reseña del libro de Rahner *(1939, 10)* oponiéndose a la separación e introducción de una nueva ciencia teológica. Cfr. "Bull. Thom.", *l. c.,* pág. 379. "La Scuol. Catt.", *l. c.,* pág. 353.

2. EILERS, E., O. F. M.: *Gottes Wort. Eine Theologie der Predig nach Bonaventura.* — Freiburg, 1941, in-8.°, pág. 110. — Expone el pensamiento de San Buenaventura que sería contrario a la Kerigmática, en cuanto nueva teología. Sólo alude de paso a la controversia. — Reseña en "Gregorianum" 24 (1943) 409-7.

3. FILOGRASSI, G., S. J.: *L'insegnamento della Teologia nelle facolta ecclesiastiche,* en: "La Civ. Catt.", II (1941) 321-331; 422-433. — Se opone a las nuevas tendencias teológicas kerigmáticas.

4. JUNGMANN, J., S. J.: *Kerygmatische Fragen,* en: "Zeitsch. für Kath. Theol." 65 (1941) 153-160. — El subtítulo concreta que se trata de cómo anunciar prácticamente la fe. — Reseña en: "Rev. Scienc. Philos. Théol." 31 (1947) 371. — No lo recoge Guzzetti ni lo destaca Utz en su lugar.

5. LAVANCHY, A.: *Bible et Prédication,* en: "Rev. de Théol. et Philos.", oct. (1941) 199-209. — Breves acotaciones de una Teología de la Predicación. — No lo incluyen los autores citados en otras reseñas.

6. RAHNER, H. S. J.: *Antenna crucis. I. Odysseus am Mastbaum,* en: "Zeitsch. für Kath. Theol." 65 (1941) 153-160. — Concreta algunos temas so-

bre Teología de la Predicación. — Tan sólo lo recogen Guzzetti y Rodríguez y García-Loredo, *l. c.*

7. SCHMAUS, M.: *Ein Wort zur Verkündigunstheologie,* en: "Theol. und Glaub." 33 (1941) 312-322. — Utz destaca este artículo como de una gran aportación a la controversia, señalando especialmente el aspecto intelectual de la fe y en consecuencia de la Teología, exigiendo igualmente que la Teología cumpla con su misión salvadora. Utz, opina, sin embargo, que la oposición de Schmaus a la Kerigmática sale de este artículo un poco debilitada. — Cfr. "Bull. Thom.", *l. c.*, pág. 378.

8. SOIRON, TH., O. F. M.: *Die Verkündigung des Wortes Gottes.* — Homiletische Theologie. — Freiburg, 1941. — Como indica el subtítulo se trata de un Homiliario, que es interesante porque ya se conoce la actuación del autor en la controversia kerigmática *(1939, 14).*

En este año publica STOLZ su *Manuale Theologiae Dogmaticae,* en el que según Guzzetti, trata de la controversia en el tom. I, págs. 20-22. — Ya conocemos también su oposición a la Kerigmática *(1940, 4).*

También recoge "La Scuol. Catt.", *l. c.*, dos artículos de J. PASCHER, aparecidos en: "Theol. und Glaub." 33 (1941) 41-47, 153-161, que pueden ser interesantes para el tema aunque no para la controversia, de la que prescinde. Trata de cómo Cristo debe ser el centro de la predicación.

De estos títulos se desprende que la controversia se reanima con relación al año anterior.

Año 1942:

En este año es cuando apareció la reseña de Utz, en el "Bull. Thom." de la que nos servimos en muchos casos en esta información bibliográfica. El estudio de Utz fué el primer análisis, de conjunto y comparativo, que se hizo de la controversia. Tiene el gran mérito de ser muy objetivo en las apreciaciones esenciales, reconociendo el valor de los esfuerzos kerigmáticos. También nos adelanta su sentir en torno a ella, expuesto en un estudio que aparecerá en el año 1945.

1. BEUMER, J., S. J.: *Zwischen Patristik und Scholastik,* en: "Gregorianum" 23 (1942) 326-347. — Es un estudio del libro *de fide ad Petrum,* de F. de Ruspe, y intenta demostrar que entre los Padres y la Escolástica no existe la diferencia que pretenden los kerigmáticos.

2. FABRO, C., C. P. S.: *Una nueva Teología: La "Teologia della Predicazione",* en: "Div. Thom." (Pi) 45 (1942) 202-215. — El artículo de Fabro es de los más extensos y documentados escritos contra la Kerigmática. Reconoce los frutos aceptables de la tendencia de los profesores de Innsbruck, pero se opone también al intento de una ciencia autónoma. Admite el cristocentrismo como objeto ratione medii, y cree que las dos tendencias, la kerigmática y la científica son refundibles en una sola Teología, aunque se distingan en sus cometidos, pero no en sus objetos formales. Ofrece abundantes textos de las principales obras de los kerigmáticos, por lo que puede dar una impresión bastante completa de sus aspiraciones.

3. Rahner, H., S. J.: *Ueber die Verkündigunstheologie. Eine Kritisch-systematische Literaturübersicht*, en: "Pazmanita Tudósitó" (1941-42) 3-10. — Le cita tan sólo Utz, aunque no lo reseña aparte, en este lugar.

4. Soiron, Th., O. F. M.: *Das Wort Gottes. Zur Theologie der Predigt*, en: "Wissensch. und Weisheit" 9 (1942) 23-40. — Tan sólo lo recoge Guzzetti, ya que la referencia de Utz tan sólo llega hasta K. Rahner (1942) en cuyo año se cierra. Aunque habla extensamente de la palabra de Dios, no alude a la controversia, en la que ya le hemos citado a Soiron varias veces *(1939, 14; 1941, 8)*.

Estas son las únicas publicaciones que hemos podido recoger en este año 1942. Viene ahora un quinquenio en el que disminuyen notablemente los estudios sobre la Kerigmática, aflojando notablemente el interés de la controversia. Aparte de que realmente lo más importante ha quedado dicho en los años anteriores, influye en esta situación el hecho de que otros y más graves problemas, los de la llamada "Nueva Teología", van a absorber la atención de los teólogos y de las revistas, como puede verse por nuestra *Nota informativo-bibliográfica sobre la "Nueva Teología"*, publicada en "Rev. Esp. Teol." 9 (1949) 303-318; 527-546. — Aunque Perego en la revista argentina "Ciencia y Fe" 5 (1949) afirma que la Teología Kerigmática está unida en el orden con la "Teología Nueva", *(l. c.,* pág. 11), hemos de evitar el equívoco de incluirla entre las tendencias refutadas por la "Humani generis", en la que ni se le alude de modo alguno.

Año 1943:

1. Köster, D., O. P.: *Theologie, Theologien und Glaubenssin*, en: "Theol. und Seels." 1 (1943) 82-90.

2. Sauras, E., O. P.: *La Teología como ciencia práctica*, en: "La Ciencia Tomista" 64-65 (1943) 329-332. — Aunque no trata de la controversia, citamos el artículo-nota del P. Sauras por poner de relieve con especial interés el valor práctico de la Teología, de tanta importancia en la controversia kerigmática. Se refiere el P. Sauras a la obra del P. Lozano, de la que hemos hablado en la introducción a esta nota bibliográfica.

Año 1945:

En el *año 1944* no existe referencia, que sepamos, sobre la materia que nos ocupa.

1. Utz, A. F., O. P.: *Theologie und Seelsorgliche Verkündigung der Heilsbotschatf*, en: *Wesentliche Seelsorge*, 135-159. — Luzern, 1945. — Ya hemos anotado que este estudio del P. Utz nos fué sintetizado por su autor en "Bull. Thom.", *l. c.,* pág. 382. — Recoge una serie de razones válidas en pro de las exigencias de la Kerigmática, pero no admite que su realización exija una disciplina distinta de la Teología científica tradicional, ya que todas esas funciones debe cumplirla la única y sóla Teología.

2. NICOLAU, M., S. J.: *Etapas del proceso teológico,* en: "Estud. Eclesiast." 19 (1945) 145-205. — En este extenso y sólido artículo el P. Nicolau trata de la Kerigmática también y de la controversia, inclinándose dentro del valor práctico y vital de la Teología, y admitiendo el gran servicio prestado por los kerigmáticos, por la no necesidad de la distinción entre las varias Teologías. Es un estudio sereno y equilibrado en la controversia.

Año 1946:

1. AUBERT, R.: *De Theologia kerigmatica,* en: Collectanea mechlinensia" 31 (1946) 629-633. — Expone y se opone a la Kerigmática como ciencia autónoma y distinta de la Teología científica.

2. JUNGMANN, J. A., S. J.: *Katechetische Fragen in deutscher Sprachgebiet,* en: "Lum. Vitae" 1 (1946) 55-70. — Alude a la controversia sin entrar en ella de nuevo. — Posteriormente J. ha publicado su *Missarum solemnia,* que la BAC ha difundido en lengua castellana, 1951.

Año 1947:

En este año hay que destacar la publicación de un número especial de la "Nouv. Rev. Théol." de Lovaina, a la Teología del Sermón. Por su materia tiene un alto interés en nuestra reseña. Forma un conjunto de más de cien páginas (561-664).

1. CHARLES, P., S. J.: *Réflexions sur la Théologie du sermon,* en: "Nouv. Rev. Théol." 69 (1947) 581-604. — Ofrece amplias consideraciones sobre la predicación entre los protestantes, muy concretamente, sobre la tendencia teológica barthiana, que tanto se distingue en este aspecto de la Teología.

2. CHARLES, P., S. J.: *L'élément populaire dans les Sermons de Saint Augustin,* en: "Nouv. Rev. Théol.", *l. c.,* págs. 619-650. — Permanece el autor fiel al tema sin descender a la controversia kerigmática, ni siquiera citando a algunos de los autores de ella, a pesar de tocar aspecto de predicación en un Padre, que se prestaban con naturalidad a derivar en algún sentido a ella. — Es un estudio de cómo utilizaba San Agustín elementos populares y comparaciones de la naturaleza de sus Sermones.

3. JOURNET, CH.: *Introduction a la Théologie.* — París, 1947, páginas 332. — Según Guzzetti hace una breve alusión a la Kerigmática, y aboga por la mutua ayuda de la Teología escolástica y de la Predicación.

4. LEIJS, R., S. J.: *Prédication des Apotres,* en: "Nouv. Rev. Théol." 69 (1947) 605-618. — Evita también sistemáticamente las alusiones incluso a la controversia, no obstante, que el tema daba pie para ello. — Destaca las tres lecciones que se derivan de este estudio de la Predicación en los Apóstoles: en cuanto a su objeto, Jesucristo-resucitado, en los *Hechos;* en cuanto a su estilo, la sencillez y la concreción; su tercera enseñanza, las frecuentes alusiones a la historia israelítica. — Como se ve el autor ha tenido ocasiones de entrar en la controversia y las ha rehuído, como los restantes colaboradores de este número especial. Esto es también un detalle.

5. MULDERS, G.: *Geloof zonder Prediking,* en: "Bijdragen" 8 (1947) 99-103.

6. SILENS: *Le Sermon, du point de vue de l'auditeur,* en: "Nouv. Rev. Théol." 69 (1947) 563-580. — Contiene una serie de observaciones que se hace o puede hacerse un oyente de nuestros sermones. — No entra en la controversia tampoco.

7. STINGLHAMBER, L., S. J.: *Prédicateurs au moyen age,* en: "Nouv. Rev. Théol.", *l. c.,* págs. 651-664. — Recorre algunos de los más célebres predicadores de aquellos siglos; destaca como uno de los predicadores más importantes de todas las épocas a San Vicente Ferrer; también recoge a Raimundo Lulio, Pedro Pascual y una breve—demasiado para su categoría de predicador popular—alusión a San Antonio de Padua.

Año 1948:

En este año la literatura sobre la predicación es más abundante, aunque no propiamente sobre la controversia, que sigue en una etapa de silencio relativo. Hay, con todo, algunas publicaciones que recogemos aquí.

1. ARNOLD, F. J.: *Dienst am Glauben.* — Freiburg, 1948, págs. 92. — Reseñas en: "Rev. Scienc. Philos. Théol." 33 (1949) 460. — "Scienc. Relig." 25 (1951) 209. Según Robert el autor se inclina por la Escuela de Innsbruck, y según Guzzetti, aunque alaba sus esfuerzos, se inclina por la oposición en cuanto a una Kerigmática como ciencia autónoma. — Cfr. "La Scuol. Catt.", *l. c.,* págs. 355.

2. ARNOLD, F. J.: *Renouveau de la prédication dogmatique et de la catéchese,* en: "Lum. Vitae" 3 (1948) 488-509. — Alude a la Kerigmática como uno de los esfuerzos recientes por la renovación.

3. BOUYER, L.: *Prédication et mystère,* en: "La Maison-Dieu" 16 (1948) 12-33. — Destaca el valor saludable de la predicación, en el misterio del Cristo total, centro de todas las Escrituras. El número indicado de la revista 16 (1948) tuvo carácter especial dedicado al tema: *Prédication biblique et liturgique,* en el que colaboraron varios autores, entre ellos, CONGAR, ROUQUET, etc.

4. BOUYER, L.: *Conditions d'une prédication vraiment pastoral,* en: "La Maison-Dieu" 39 (1948).

5. DE CONINCK, L., S. J.: *La Théologie kerigmatique,* en: "Lum. Vitae" 3 (1948) 103-19. Hacía ya varios años que no se publicaba un artículo tan completo sobre la Kerigmática como este de Coninck. Es muy favorable a ella, exponiéndola con gran abundancia de consideraciones, en especial concreta su relación con otras partes de la Teología, señalando cómo deben contribuir a ella los distintos elementos docentes y predicadores. — Destaca vivamente el valor dinámico que la Kerigmática busca en la exposición de las verdades reveladas. — Se reproduce el artículo también en inglés, uno de los pocos artículos que existen sobre el tema, que sepamos hasta ahora, en esta lengua.

5. LOONJES, P.: *Kerymatische Theologie,* en: "Collat. Gandav." 31 (1948). — Cfr. "Ephem. Theol. Lov." 25 (1949) 188. — No lo recoge Guzzetti y no hemos podido dar con referencia alguna sobre él.

6. RAHNER, K., S. J.: *Der Pfarrer.* — Vienne, 1948. Pág. 16. — Reseña en: "Nouv. Rev. Theol." 71 (1949) 782. — Pertenece la colección de textos sobre Teología y espiritualidad.

7. RAUCH, CH.: *Qu'est-ce qu'une homélie? Théologie enseigné et théologie prechée,* en: "La Maison-Dieu" 16 (1948) 34-47. — Trata de la teología bíblica de la predicación y señala la diferencia entre predicación y teología. — Tampoco lo recoge Guzzetti.

8. SERTILLANGES, A. D.: *L'Esprit de la Parole apostolique,* en: "La Maison-Dieu" 16 (1948) 7-11.

Año 1949:

En este año la escasez de publicaciones está compensada, en parte por el hecho de que en él ve la luz una de las obras más completas que se han escrito sobre toda la controversia kerigmática, la de Kappler.

1. ARNOLD, F. J.: *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge.* — Freiburg, 1949. — Págs. 171. — Ya hemos consignado de ARNOLD otra publicación *(1948, 1)* que forman los núms. 1 y 2 de "Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge". Incluímos esta nueva en este año a pesar de que Guzzetti sólo recoge la anterior citada, porque en la reseña de Robert, en: "Scienc. Relig." 25 (1951) 210-211, se señala en este año esta publicación, que igualmente a la anterior tuvo en Alemania una resonancia extraordinaria en el campo de la Kerigmática, hasta el punto que el citado ROBERT la compara con el tenido anteriormente por el libro de Jungmann: *Die Frohbotschaft... (1936, 1)* que dió origen a toda la controversia.

2. KAPPLER, E.: *Die Verkündigunstheologie. Gotteswort auf Lehrstuhl und Kanzel.* — Freiburg, 1949, in 8.°, págs. 264. — De esta obra han hecho reseñas críticas autores muy documentados en la materia, ya que también ellos han escrito sobre la Kerigmática: FABRO, en: "Div. Thom." (Pi) 55 (1952) 82. — ARNOLD, en: "Theol. Quartal." 3 h. (1950) 368-69. — BACKES, en: "Trier. Theol. Zeit." 60 (1951) 122-24. CONGAR, en: "Rev. Scienc. Phil. Théol." 35 (1951) 591. — GÜLKER, en: "Theol. und Glaub." 42 (1952) 152-53. — NICOLAU, en: "Rev. Esp. Teol." 12 (1952) 440-41. — Para Guzzetti es la presentación más completa que se ha hecho hasta ahora de la controversia kerigmática. Cfr. "La Scuol. Catt.", *l. c.,* pág. 355. — "Irenikon" 28 (1955) 232.

3. RÉTIF, A., S. J.: *Qu'est-ce que le kérigme?,* en: "Nouv. Rev. Theol." 71 (1949) 910-922. — Es un documentado estudio sobre el alcance del término "kerigme" sobre el uso que de él se ha en la literatura neotestamentaria e incluso en la griega coetánea. El uso que del vocablo hacen los kerigmáticos actuales sólo tiene un sentido amplio en relación con el uso bíblico. No entra en la controversia, ya que se atiene tan sólo al valor filológico del término.

Año 1950:

Este año registra una renovación del interés sobre la Kerigmática, ya que en él se producen valiosas publicaciones, unas nuevas y otras traducidas a otras lenguas. Merece especial atención el número especial que "La Scuola Cattolica" de Milán, dedica a la controversia, con la interesante información bibliográfica de Guzzetti, al que hemos citado tantas veces, y que es lo más completo que hasta esta fecha se ha publicado acerca de la Kerigmática. Aparecen artículos en revistas americanas, se traduce al castellano, también en América, la obra de Rahner; vuelve "Lumen Vitae" sobre el tema nada menos que por la pluma del propio Jungmann. Es un año de renovado interés kerigmático.

1. AMBROGGI, P. de,: *Direttive recenti sull'insegnamento e la predicazione biblica,* en: "La Scuol. Catt." 78 (1950) 334-344. — Pertenece a los trabajos del núm. especial dedicado por la revista milanesa al tema kerigmático. Estudia especialmente la *Instrucción* de la P. C. Bíblica, del 13 de mayo de 1950, y a su luz los documentos más salientes en torno a la enseñanza de la S. E. — Destaca, entre otras muchas cosas de interés, la *entonación pastoral,* que debe tener la enseñanza de la S. E. en los Seminarios, buscando el modo de que los alumnos saquen el máximo provecho para su futuro ministerio sacerdotal.

2. ARNOLD, F. J.: *Die Messe in der Glaubensverkündigung. — Kerigmatische Fragen.* — Freiburg, 1950, in 8°, págs. 392. — Reseñas en: "Zeit. für Kath. Theol." 73 (1951) 105-106. — "La Civ. Catt." 103, II, (1952) 74-75. — "Rev. des Scienc. Relig." 28 (1954) 193-195. — En esta obra colabora con A. BALTHASAR FISCHER. — Cfr. "Lum. Vitae" 5 (1950), núm. especial dedicado a la enseñanza del catecismo; escribe dos artículos sobre temas relacionados con la predicación, bajo el aspecto catequístico, el mismo Arnold.

2. BUSSI, N.: *Orientamenti pastorali*—Brescia, 1950, págs. 140. — Según Guzzetti se muestra simpatizante con la Kerigmática, aunque opuesto a la separación como Teología distinta.

3. CANTINI, G., O. F. M.: *La Teología kerigmática in P. Agostino da Montefeltro,* en: "La Scuol. Catt." 78 (1950) 345-349. — Expone el modo vivo de la oratoria del P. A. y rechaza la pretensión de Lakner de la distinción entre las dos Teologías, a la luz del ejemplo de P. A. — El objeto de las dos es el mismo: Dios, Cristo, la Iglesia.

4. COLOMBO, C.: *Teología ed evangelizzazione,* en: "La Scuol. Cat." 78 (1950) 302-324. — Como hemos destacado en su lugar, este estudio de C. es de gran valor para enfocar de modo integral el problema de la predicación, ya que establece la relación entre Fe, Teología y evangelización. La fe con su proceso psicológico, la teología con su sistematización científica, la evangelización que tiene que llevar a las almas esa fe elaborada. Cita ejemplos de Teologías kerigmáticas: Mersch y Scheeben; propone un esbozo de temas de Teología Kerigmática y aboga por la colaboración de teólogos y sacerdotes para esa integración vital de la Teología. — Cfr. "Rev. de Espiritual." 104 (1951) 481-82.

5. Corti, G.: *Alla radice della controversia kerigmática,* en: "La Scuol. Catt." 78 (1950) 283-301. — Propone la doble concepción del dato revelado: realístico-histórica y concepción ideológico-sistemática, en ella radica la raíz de las discrepancias en la controversia. Cree existe entre ambas oposición. Aboga por la integración de funciones a fin de realizar la armonía de aquellas concepciones. Tal vez sea su exposición algo parcial en el enfoque. — Cfr. "Rev. de Espiritual." 10 (1951) 480.

6. Guzzetti, G. B.: *La controversia sulla "teologia della predicazione",* en: "La Scuol. Catt." 78 (1950) 260-282. — Es este estudio muy completo. Expone, siguiendo siempre a los kerigmáticos, la situación real y actual del cristianismo en el mundo, con sus luces y sus sombras para venir a señalar el remedio en la parte referente a la Teología y predicación, bajo el aspecto de la Kerigmática. Concreta la reacción antikerigmática, y las subsiguientes aclaraciones. Reconoce que existe un problema de la Teología de la predicación, se opone a una ciencia nueva e independiente, y aboga por la realización concorde de esas funciones de las Teologías. — Cfr. "Rev. Espiritual", *l. c.,* págs. 480.

7. Guzzetti, G. B.: *Saggio bibliográfico sulla "teologia della predicazione",* en: "La Scuol. Catt." 78 (1950) 350-356. — Esta reseña, aunque no es exhaustiva, es la más completa que existía hasta el año 1950 a partir del comienzo de la controversia, 1936. — Resume en un pobre juicio, en la mayoría de los casos, el sentido de la obra consignada. Nosotros hemos añadido algunos títulos a los de Guzzetti en su lugar correspondiente.

8. Jungmann, J. A., S. J.: *Le problème du message a transmettre ou le problème kerygmatique,* en: "Lum. Vitae" 5 (1950) 271-76. — Es una exposición muy completa de la Kerigmática, destacando como no se trata de oponerse a la Teología científica, centra su objeto en Cristo, señala aspectos kerigmáticos de las varias partes de la Teología y lamenta que se haya desviado la atención al punto vital de la cuestión, que está, no en buscar una Teología independiente de la Teología tradicional, sino en buscar las reglas propias de la predicación desde un punto de vista teológico y kerigmático.

9. Oldani, L.: *La legislazione della Chiesa sulla predicazione,* en: "La Scuol Catt." 78 (1950) 325-333. — Es el último artículo que reseñamos del número especial de la indicada revista, que es bajo el aspecto monográfico kerigmático, lo más completo hasta ahora publicado. Expone Oldani los cánones del Código referentes a las varias clases de predicación, así como las enseñanzas de Documentos pontificios sobre la materia.

10. Priero, G.: *Il mistero cristiano.* — Alba, 1950, págs. 482. — Es un ensayo de Teología de la Predicación. — Guzzetti no concreta más.

11. Rahner, H., S. J.: *Teología de la Predicación.* — Buenos Aires, 1950, páginas 288. — Es la versión castellana de la obra fundamental de Rahner *(1939, 10),* hecha por J. C. Ruta. — Se han ocupado de esta versión: "Rev. Eclesiast. Brasileira" 11 (1951) 511-13. — "Rev. Bíblica" 12 (1950) 164. — Guerrero, en: "Raz. y Fe" 145 (1952) 317-18. — Achéval, en: "Ciencia

y Fe" 7 (1951) 87-88. — ESTEBAN ROMERO, en: "Rev. Esp. Teol." 12 (1952) 267-270. — Cfr. más abajo el número 13.

12. RÉTIF, L.: *Catechisme et mission ouvrière.* — París, 1950, págs. 492. Es una pastoral catequística, y aunque se ocupa mucho de la Teología de la predicación, no entra en la controversia.

13. RUTA, J. C.: *Teología de la Predicación,* en: "Rev. Teol." 1 (1950) 68-72. — Presenta la obra de Rahner, del mismo título traducida por el autor. Expone el pensamiento de Rahner, alabando sus esfuerzos y aportaciones en este orden. No admite una nueva Teología kerigmática, sino que bastan las varias funciones de la misma Teología. En todo caso, habrá siempre que reflexionar en serio sobre el libro de Rahner, dice; y, es innegable que hay que convertir el saber teológico en sabroso pan de almas.

14. VANDENBROUCKE, DOM. F., O. S. B.: *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines,* en: "Nouv. Rev. Théol." 72 (1950) 372-389. — No trata directamente de la cuestión kerigmática, pero puede ofrecer perspectivas para explicar muchas cosas en nuestra predicación actual.

15. ....: *Not und Auftrag der Verkündigung. Eine Aufsatzreihe zur Predigt heute.* — Aachen, 1950, in 8.°, págs 107. — Reseña de CONGAR, en: "Rev. Scienc. Philos. Théol." 35 (1951) 594.

16. ....Cfr. "Lum. Vitae" 5 (1950) que como hemos indicado antes está todo el núm. dedicado a *la enseñanza del catecismo,* tocándose temas y aspectos íntimamente ligados con otros discutidos en la controversia kerigmática.

Con este quedan reseñadas las publicaciones de este *año 1950* que supera en número de obras y artículos al año que más abundancia nos dió hasta ahora, el 1939. Se ha superado ese espacio de años anteriores, de poca bibibliografía en esta materia kerigmática.

Año 1951:

Año de escasa producción bibliográfica sobre el tema. "Biblica en su Elenchus Bibliographicus" del núm. 32 (1951) 106 nos da algunas indicaciones sobre: *Verkündigunstheologie.*

1. DREISSEN, J.: *Aktuale Verkündigung,* en: "Theol. Quartal.", *l. h.,* (1951) 32-52.

2. FRANZ, H.: *Das geschichtstheologische Lebensgefüht im heutigen Kirchentum und die Predigt,* en: "Evang. Theol.", h. 2 (1951) 75-85.

3. GEISELMANN, J. R.: *Jesus der Christus.* — Stuttgart, 1951, págs. 185. — Reseña en: "Zeit. für Kath. Theol." 74 (1952) 476-78. — El subtítulo señala el alcance y sentido de esta obra: Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus. — Estamos, pues, ante una obra típicamente kerigmática.

4. MÖELLER, CH.: *Théologie de la Parole et Oecumenisme,* en: "Irénikon" 24 (1951) 313-343.

5. PADBERG, R.: *Verkündigung und Religionsgeschichte,* en: "Theol. Quartal" 3 (1951) 272-287.

6. Rau, E.: *Teología y catecismo,* en: "Rev. de Teol." 1 (1951) 77-80.

7. Schlier, H.: *Kerygma und Sophia,* en: "Evang. Theol." h. 11-12 (1951) 481-507.

8. Silens: *La predica dal punto di vista dell'uditore,* en: "Riv. Cler. Ital." 32 (1951) 263-276. — Cfr., más arriba *(1947, 6).*

9. Weber, O.: *Die Predigt von der Gnadenwahl.* — Munich, 1951, páginas 94. — Reseña en: "Rev. Hist. et Philos. Relig." 32 (1952) 146-48. — Por su subtítulo aparece también dentro de las tendencias kerigmáticas, en algunos sectores de ellas. — Casalis en: "Rev. Hist. et Philos. Relig." 32 (1952) 146-48.

Año 1952:

"Collectanea Franciscana" 22 (1952) 139-144 nos da en la Bibliographia franciscana un apartado sobre la Predicación.

1. Bartsch, H. W.: *Kerygma-Theologie?,* en: "Evang. Theol.", h. 12 (1952) 571-77.

2. Doimi, S., O. F. M. con.: *La dottrina della Predicazione in S. Antonio di Padova.* — Padova, 1952, págs. 191. — Reseña en: "Miscell. Francesc." 53 (1953) 270.

3. Jungmann, J. A., S. J.: *La place de Jésus-Christ dans la catéchese et la prédication,* en: "Lum. Vitae" 7 (1952) 573-582. — Sobre este artículo daremos más adelante información porque lo publica también el autor en castellano. — Cfr. del mismo autor: *Katechetik Aufgabe und Methodidik del Religiosen Unterweisung.* — Reseña: "Scholastik" 30 (1955) 316.

4. Stock, H.: *Die Aktualisierung der Verkündigung in der Evangelischen Unterweisung,* en: "Evang. Theol." h. 12 (1952-53) 363-80. — Obsérvese la frecuencia con que en estos años las revistas protestantes se vienen ocupando de temas kerigmáticos.

Año 1953:

Vuelve en este año a incrementarse la actividad bibliográfica kerigmática. Comencemos por destacar un amplio editorial de la revista argentina "Revista de Teología" 3 (1953) 7-20, bajo el título: *La Sagrada Escritura, Mensaje de vida,* en el que destaca la eficacia vital de la Teología, la cordialidad del mensaje de los Padres, la Teología y la Predicación, todo de profundo sabor kerigmático, aunque no alude a la controversia.

1. Adamer, P.: *Wie also predigen heute?,* en: "Theol. und Glaub." 43 (1943) 277-83.

2. Barth, K.: *Dogmatique.* — *I, La doctrine de la Parole de Dieu.* — Genève, 1953. — Reseña: Mehl: "Rev. Hist. et Philos. Relig" 34 (1954) 58-60. — Sobre la aportación barthiana en este aspecto: Montagnes, O. P.: "Rev. Thom." 52 (1952) 209-215. — Mc Donald: *The Message...,* en: "Theology", abril (1932) 197-207.

3. Gnagnarella, F., O. F. M. Cv: *Il cristocentrismo pedagógico nell'Enc. "Divini illius Magistri"* (Pío XI, 31. Dic. 1929), en: "Miscell. Francesc." 53 (1953) 351-402. — El tema tiene interés porque se puede aplicar al trabajo de la predicación, pedagogía oficial de la Iglesia, sin violentar las enseñanzas de la Enc.

4. Hemlein, J.: *Dogmenentwicklung und christliche Verkündigung,* en: "Trier. Theol. Zeit." 62 (1953) 227-233.

5. Jungmann, J. A., S. J.: *El lugar de Jesucristo en la catequesis y la predicación,* en: "Rev. Theol." 3 (1953) 13-27. — Distingue entre el lugar sistemático de los tratados teológicos y el de la catequesis y predicación. Insiste en la evitación de terminologías inexactas y afirma el cristocentrismo total de la predicación y catequesis. — Este mismo artículo es el que apareció en "Lum. Vitae" 7 (1952) 573-582.

6. Rau, E.: *Teología y Vida,* en: "Rev. Teol." 3 (1953) 80-82. — Es una breve alusión al valor vital santificador con motivo del Mensaje de Pascua de Pío XII. El título nada tiene que ver con la controversia kerigmática.

7. Rétif, A., S. J.: *Foi au Christ et missión d'après les Actes des Apôtres.* — París, 1953, págs. 188. — Reseñas en: "Rev. Thom." 54 (1954) 454-55. — "Euntes Docete" 7 (1954) 292-93. — Cfr., más arriba (1949, 3) el artículo del mismo autor, en "Nouv. Rev. Théol." Esta obra es el estudio completo del que aquel artículo forma parte. — Descamps en: "Ephem. Theol. Lov. 31 (1955) 140-141.

8. Rock, A., O. P.: *Unless they be sent. — A Theological study of the nature and purpose of preaching.* — Dubuque (Iowa) 1953, págs. 208. — Reseña en "Rev. Scienc. Philos. Théol." 38 (1954) 745. — Se lamenta el P. Camelot de la falta de estudios teológicos sobre el ministerio de la Palabra. El del P. R. es un ensayo sobre la Teología de la Predicación, inspirado en Santo Tomás y siguiendo los planes clásicos. Trata también de la materia de la predicación, aunque ignoramos el sentido con relación a la kerigmática. Calzada en: "Rev. Esp. Teol." 15 (1955) 344-45.

9. Schelkle, K. H.: *Das Wort in der Kirche,* en: "Theol. Quart." 133 (1953) 278-293.

10. Schurr, V.: *Wie heute predigen?.* — Stuttgart, (?). — Cfr. "Rev. Teol." 3 (1953). — Ignoramos la fecha de aparición de esta obra de Schurr. — La incluimos aquí por la fecha de la reseña citada. A través de esta podemos suponer que se inclina por el estilo kerigmático, haciendo atinadas observaciones para que llegue el Mensaje cristiano al hombre de hoy: "nuestra predicación ha de regirse por métodos de encarnación". — "Scholastik" 30 (1955) 318.

Año 1954:

En este año encontramos otro número especial de "Maison-Dieu", enteramente dedicado al tema de la predicación bajo el título: *Aux Sources de la Prédication.* Aunque no todos los trabajos tienen relación con la controversia—muchos ni la aluden siquiera—el tema general se centra dentro de la

Teología de la Predicación. Tiene, además, este número el interés de falicitarnos todas las referencias de los trabajos aparecidos en la revista, desde el número 5 de su colección hasta este que es el último de 1954. — Forma un conjunto de diez trabajos que son de alto valor.

1. BOHREN, R.: *Die Gestalt der Predigt,* en: "Evang. Theol." 14 (1954) 358-377. — Trata del cómo y qué se ha de predicar. Señala a Cristo como centro, con claridad amigable y pacífica.

2. BOUYER, L.: *Conditions d'une prédication vraiment pastorale,* en: "Maison-Dieu" 39 (1954) 38-58. — Destaca el interés y preocupación radical en el sacerdote por la predicación. Pondera la necesidad de una formación teológica, escolástica y tomista, pero no se puede quedar la predicación en la fría lógica de la Escuela. Esa sólida formación tiene que llegar al corazón y a los problemas de los oyentes, convertidos en Palabra de Dios, hecha carne viva, a la luz de la Tradición, en la liturgia de la Iglesia, viendo a través de ella, al hombre entero. — No entra en la controversia, pero su espíritu es kerigmático.

3. DE CONINCK, L,. S. J.: *Les orientations actuelles de la théologie pastoral,* en: "Nouv. Rev. Théol." 76 (1954) 134-141. — Ya hemos visto en *(1948, 4)* la simpatía de De C. por la Kerigmática.

4. EBELING, G.: *Die Geschichtlickeit der Kirche und ihrer Verkündigung als Theologie Problem.* — Tubingue, 1954. — Reseña: DEJAIFVE: "Nouv. Rev. Theol." 77 (1955) 992. — Tiene el interés de presentarnos la actitud del Protestantismo en orden a este problema.

5. GIAULT, R.: *La prédication est mystère,* en: "La Maison-Dieu", *l. c.,* págs. 7-22. — Distingue entre predicación kerigmática, fácilmente probada como necesaria y la cuestión de la Teología kerigmática. Se inclina sin titubeos por la predicación del Kerigma. Cita a los autores controvertidos en la discusión, pero no se pronuncia.

6. HITZ, P.: *L'annonce missionaire de l'Evangile.* — París, 1954. — "Eglis. Viv." 7 (1955) 386.

7. HUM, J. — M.: *"Le prêtre, ministre de la Parole",* en: "La Maison-Dieu", *l. c.,* págs. 129-135.

8. JOUNEL, P.: *Un essais paroissial,* en: "La Maison-Dieu", *l. c.,* páginas 125-128. — Presenta un plan de predicación sobre temas morales, escriturísticos, litúrgicos, dogmáticos.

9. LIEGÉ, P. A.: *Contenu et pédagogie de la prédication chrétienne,* en: "La Maison-Dieu", *l. c.,* págs. 23-37. — Estudia el misterio de la Palabra, teológicamente, cristocéntricamente, eclesiásticamente.

10. LOHSE, E.: *Paränese und Kerygma im I Petrusbrieg,* en: "Zeit. F. D. Neutest. Wiss." 45 (1954) 68-89.

11. MOHRMANN, C.: *Praedicare-Tractare-Sermo,* en: "La Maison-Dieu", *l. c.,* págs. 97-107. — Ensayo sobre la terminología de la predicación.

12. MOHRMANN, C.: *Saint Augustin prédicateur,* en: "La Maison-Dieu", *l. c.,* págs. 83-96. — Sobre fondo y forma de la predicación agustiniana. — Añade una amplia nota bibliográfica sobre el tema.

13. QUINSAT, P.: *La manière dont Jésus prechait,* en: "La Maison-Dieu", *l. c.,* págs. 59-82. — Maneras, lenguaje imaginativo, parábolas, repeticiones, oposiciones, interrogaciones, etc., empleadas por el Señor en su predicación al pueblo.

14. RAU, E.: *¿Crisis de la predicación?,* en: "Rev. Teol." 4 (1954) 86-87. Destaca la falta de vitalidad de la predicación e insiste en la necesidad de hacerla como Palabra y Mensaje de Dios.

15. RIQUET, M., S. J.: *Das Wort Gottes.* — Frankurt, 1954. — Reseña: "Bened. Monas." 31 (1955) 420.

16. ROGUET, A. — M.: *Le sources bibliques et liturgiques de la prédication,* en: "La Maison-Dieu", *l. c.,* págs. 108-118. — Predicación viva y sólida como sus fuentes.

17. ROGUET, A. — M.: *Le problème des plans de prédication,* en: "La Maison-Dieu", *l. c.,* págs. 119-124. — Comenta los documentos eclesiásticos sobre predicación y pide que sea viva y eficiente, doctrinal.

18. SCHOONENBERG, P.: *De analogie Fussen sacrament en predikin,* en: "Jaarboek" (1954) 44-55-57.

19. TREBLIN, H.: *Herrschen oder Dienen?,* en: "Evang. Théolo." 14 (1954) 448-466. — Quiere fijar la discusión sobre el pretendido fracaso de la Teología de la Palabra, para lo cual hay que partir de un punto de vista cristocéntrico...

Año 1955:

Llegamos al último año de nuestra referencia bibliográfica sobre la Teología de la Predicación. Sin que podamos decir que los títulos son abundantes, comparables a los de algunos de los años más fecundos (1939, 1950), tampoco son tan escasos, estando todavía en su primera mitad, como los de los años menos fecundos (1941-46).

1. KUNICIC, P. J., O. P.: *Sanctus Thomas et Theologia kerigmatica,* en: "Angelicum" 32 (1955) 35-51. — Este artículo es de lo mejor elaborado en los ya largos años de controversia kerigmática. Contrario el autor a una Teología del Kerigma, autónoma e independiente, es con todo de los que más sabrosas consideraciones han hecho en torno a las funciones vivas y eficientes de la única Teología. Especial atención dedica a probar la unidad de la Teología en estas varias funciones, lo que prueba con múltiples motivos, destacando cómo el teólogo tiene una misión de maestro y predicador a que no puede ser infiel. Se observa, como cosas a objetarle a este artículo, el que recalca la refutada autonomía de la Kerigmática, más de lo que sus defensores pretenden. Esto habría que objetarlo a casi todos los que se oponen a esta tendencia desde el punto de vista de la pretendida independencia.

2. LIEGÉ, P. — A., O. P.: *Pour une Théologie pastorale catéchétique,* en: "Rev. Scienc. Philos. Théol." 9 (1955) 3-17. — Este artículo representa una visión renovada de la Teología pastoral, desde un plano que no quiere renunciar a los tradicionales modos de ver y expresarse. Tan parecidas son las consideraciones a las que con sus términos y apreciaciones hacen los kerigmá-

ticos, que el mismo autor reconoce que hay más diferencia que de vocabulario. Reclama la animación pastoral de los tratados teológicos e incluso pide una relativa autonomía para esta nueva Pastoral, y ceñido a la Pastoral catequística, proclama su cristocentrismo. — Cita a los principales autores de la controversia, pero no entra en ella ni se decide en la cuestión.

3. POTTERIE, I. DE LA, S. J.: *Le sens de la Parole de Dieu,* en: "Lumen Vitae" 10 (1955) 15-30.

4. POTTERIE, I. DE LA, S. J.: *L'éfficacité de la Parole de Dieu,* en: "Lumen Vitae" 10 (1955) 57-62.

5. SCHMITT, S.: *Theologie als Glaubensverkündigung,* en: "Benediktin. Monatsch." 31 (1955) 42-49. — Es una reseña amplia del libro de Beumer, del que hemos recogido en esta nota en los años 1938 y 1939 sus obras, contrarias a las corrientes de la Kerigmática, como una ciencia independiente de la Teología científica.

Redactadas ya las notas precedentes, llegan a nuestras manos no pocas nuevas publicaciones sobre esta materia, que no hemos podido examinar detenidamente, pero que recogemos para completar las referencias anteriores: ALLMEN, J. — J.: *La prédication,* en: "Verbum Caro" 9 (1955) 110-157. — Estudia los diversos aspectos de la predicación, incluso en orden al ecumenismo. — BARSOTTI, D.: *La Parole de Dieu dans le Mystère chrétienne.* — París, 1954. — Es traducción de la obra italiana: *Il Mistero cristiano e la Parola di Dio.* — Firenze, 1955. — Reseña: "Eglis. Viv." 7 (1955) 148. — "Bible et Vie chr." 12 (1955-56) 120. — BRIVA, A.: *Predicación del "Mysterium Ecclesiae",* en: "Apost. Sacerd.", abril (1955) 101-105. — CROATTO, J. — S.: *El "Kerigma de la Resurrección,* en: "Rev. Bíblica" 17 (1955) 129-30. — EVDOKIMOV, P.: *Le Mystère de la Parole,* en: "Bible et Vie chrét." 11 (1955) 7-24. — HITZ, P.: *Théologie et catéchèse,* en: "Nouv. Rev. Théol." 77 (1955) 897-923. — HOFINGER, J.: *Nôtre Message.* — Bruxelles, 1955. — Reseña: BRULS: "Eglis. Viv." 7 (1955) 390. — JUNGMANN, J. — A.: *Catéchèse.* — Bruxelles, 1955. — Reseñas: "Nouv. Rev. Théol." 77 (1955) 1019-1020. — "Les Etud. Classiq." 23 (1955) 445. — "Etudes" 286 (1955) 258-59. — Trata de los objetivos y métodos de la enseñanza religiosa, lo que dada la significación del autor en esta controversia tiene un especial interés. — *Liturgie et histoire du salut,* en: "Lumen Vitae" 10 (1955) 281-288. — LEENHART, F.: *La signification de la notion de la Parole dans la pensée chrétienne,* en: "Rev. d'His. et Philos. Relig." 35 (1955) 263-273. — STAEHELIN, E.: *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi.* — Basel, 1955. — Reseña: "Freib. Zeit. für Philos. und Theol." 2 (1955) 476-78. — TROADEC, H. — G.: *La Parole vivante et efficace,* en: "Bible et Vie chrét." 11 (1955) 57-67. — SPIAZZI, R.: *Teología viva,* en: "Euntes Docete" 8 (1955) 393-96. — Merece especial mención el número monográfico de "Lumen Vitae" 10 (1955) n. 4 dedicado al tema: *"L'einseignement doctrinal. Message du salut,* con numerosos artículos sobre esta materia del aspecto Kerigmático de la enseñanza.

Con esto hemos llegado al final de nuestra Bibliografía kerigmática. No queremos concluir sin destacar que de tal manera la inquietud kerigmática,

aun rechazada la Teología específica como ciencia autónoma ha calado, de tal modo, en el ambiente teológico de nuestros tiempos, que toda la corriente de la llamada "Teología de las realidades terrestres" es también un modo de vivificar la ciencia teológica, pero sobre todo, de darle el valor práctico que reclaman los kerigmáticos.

Dada la importancia y puntos de paralela coincidencia que tiene la tendencia de la Teología barthiana de la Palabra, será muy interesante seguir estos aspectos entre los teólogos protestantes, de los cuales hemos recogido poco en estas notas. Tal vez en otra ocasión podamos ofrecer más amplias referencias sobre este punto a través de las abundantes notas bibliográficas que tenemos recogidas ya sobre la teología entre los reformadores. Por hoy, ponemos punto final a estas notas.

JOAQUIN BLAZQUEZ HERNANDEZ, PBRO.
Secretario del Instituto "Francisco Suárez" y Jefe de la Sección de Historia de la Teología

"EL TOSTADO ALUMNO GRADUADO Y PROFESOR EN LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA"

SUMARIO

INTRODUCCION

Sentido y división del tema, fuentes y método

EL día 3 de septiembre de 1455 (1) entregaba su alma a Dios en Bonilla de la Sierra, lugar de su diócesis, el obispo de Avila, teólogo el más renombrado de la Universidad salmantina en el siglo xv, Don Alonso Fernández de Madrigal, más conocido por el Tostado.

(1) Con motivo de la conmemoración centenaria se ha cuestionado por algunos sobre la fecha de su muerte. Apoyados en ciertos documentos parroquiales de la villa de Arévalo han pretendido alargar la vida del Abulense hasta el año 1487. No vendría nada mal que así fuera. Serían menores nuestros apuros para meter en los escasos cincuenta años que debió vivir la cantidad de escritos que salieron de su pluma. Sin embargo, un documento vaticano nos certifica de que para el 27 de enero de 1456 era ya de *buena memoria*. Helo aquí: "Dis. fis. decano et archid. ecc. Abulen. etc. Vite ac morum etc. Ad audientiam nostram. Sancio Roderici de Arevallo, rectore ecc. s. Nicolai extra muros Abulen., referente pervenit, quod olim, videlicet postquam fe. re. Nicolaus pp. V. omnes excommunicationes a predecessoribus suis in simoniacos latas confirmaverat, Alfonsus Roderici, qui se gerit pro presb. et rectore s. Dominici de Viniegra et s. Laurentii de Barzones, Abulen. dio., invicem canonice unitarum, sue salutis immemor, unitas ecc. ambitiose aspirans, cum Johanne Martini, presb. tunc eas obtinente, pepigit et etiam coram certis notario et testibus expresse promisit, quod si Johannes resignare vellet et de illis eidem Alf. provideretur, ipse A. de fructibus dictarum ecc. dicto Jo. responderet et illos sibi assignaret. Et postmodum Johannes in manibus bo. me. Alfonsi Abulen. epi. resignavit, et idem episcopus prefato A. contulit. Nos discr. vestre mandamus quat. si ita esse repereris et si Sancius accusare vult, Alfonsum a predictis ecc. privetis, et illas, quarum fr. 40 lib. Tur., eidem S. conferre curetis. Non obstant. quod idem S. ecclesiam s. Nicolai predictam, cuius fr. 24 lib. Tur., obtinet et expectat unum aut duo ben. Abulen. et Segobien. Volumus autem quod quam primum dictas ecc. s. Dominici et s. Laurentii possideat, eccl. s. Nicolai dimittere teneatur." Cfr. J. Rius Serra, *Regesto ibérico de Calixto III*, n.º 1456 (Barcelona, 1948, pág. 464). Este documento está fechado en Roma el 27 de enero de 1456. Si advertimos el estilo de la curia podemos concluir que el Tostado había muerto ya algunos meses antes.

Para conmemorar el quinto centenario de la muerte de esta figura prócer en el campo del saber, cuyas obras tan sabiamente explotadas por los teólogos y escrituristas de nuestro siglo de oro yacen hoy arrumbadas en el cajón del olvido, voy a ocuparme de lo que pudiéramos llamar el eje de su vida, de sus estudios con los grados en ellos obtenidos y de su profesorado en la Universidad de Salamanca. Quedan así delimitadas las dos partes de nuestro trabajo: el Tostado alumno graduado y el Tostado profesor.

Inútil recurrir a la documentación escolar universitaria por inexistente. Carecemos de lo más indispensable, tal como libros de matrículas, de grados, de provisión y visitas de cátedras, etc. En lo que particularmente se refiere al Tostado he aquí lo que dice Esperabé Arteaga en su Historia de la Universidad: "La celebridad de este ilustre maestro en teología contrasta con la carencia de noticias que tenemos de él. Sentimos vernos obligados a decir que no hemos encontrado ningún dato más que los publicados en las obras impresas" (2).

Hemos, pues, de recurrir a otras fuentes. Podríamos considerar como tales las biografías más o menos extensas y siempre en cadena de Pulgar (3), Gil González Dávila (4), Rainerio Bovosio (5), Carramolinos (6), Nicolás Antonio (7), etc. Pero el tono altamente panegírico en que están escritas y sobre todo algunos yerros de gran bulto perfectamente comprobados, nos permiten poner en duda, metódica cuando menos, la exactitud de su información.

En estas condiciones, y con la esperanza puesta en la paciente exploración que lleva a cabo el R. P. Vicente Beltrán de Heredia en los Archivos Vaticanos, no nos queda otro recurso que acudir a las mismas obras del Tostado a ver qué nos dice de sí mismo, y, si las hu-

---

(2) ESPERABÉ ARTEAGA, *Historia pragmática de la Universidad de Salamanca*, tomo II, pág. 267.

(3) *Claros varones*, (Toledo 1486), Capítulo 24, f. 39.

(4) *Vida de don Alonso de Madrigal llamado El Tostado*, Salamanca, 1598. *Teatro eclesiástico de la ciudad e iglesia de Avila*, t. I, 1. II, cap. 17 (s. 1.), 1618, página 85-100.

(5) Ed. Venecia, 1596, t. 1.º al principio.

(6) *Historia de Avila, su provincia y obispado*, Vol. II, pág. 449-458; 505-507. Madrid, 1872.

(7) *Bibliotheca Hispana Vetus*, t. II, pág. 255 ss. Todos estos y otros más que no cito por no alargarme inutilmente los ha estudiado con un entusiasmo laudable SILVANO BOSI en su tesis doctoral defendida en la Gregoriana, cuyo título es: *Alfonso Tostado. Vita ed opere*. Roma, 1952. Este opúsculo de 57 páginas tiene un mérito extraordinario. Es muestra de la perspicacia del autor, pero mucho más de su inagotable paciencia. Pero tiene un gravísimo defecto y es que participa enteramente de la inseguridad y a veces falsedad de sus fuentes. Para mí es la mejor prueba de lo que digo a continuación.

biere, a otras informaciones de personas que de algún modo le conocieron o trataron en el ambiente universitario. A sus obras llamo fuentes autobiográficas, a las otras fuentes contemporáneas.

El método es de análisis y de síntesis. Presupuesta la división del estudio en las dos partes apuntadas, en cada una de ellas analizo, sin forzarlas lo más mínimo, las fuentes autobiográficas y las contemporáneas, y luego, para la mejor comprensión de los datos obtenidos, me valgo al hacer la síntesis de lo que parece más seguro acerca de la organización de los estudios en la Universidad.

I

EL TOSTADO ALUMNO GRADUADO DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

A. — ANALISIS DE LAS FUENTES

1. Autobiográficas

a) Prefacio al "De statu animarum post hanc vitam" (8)

Texto:

> Ab exordiis saeculorum perquirenti mihi de humani generis conditione, infinitorum solida satis deductione collectum est, omnes requiem quandam appetere, labores autem data opera devitare. Cui cum inquisitioni aliquandiu insisterem, factum est, ut ego quoque degeneri ocio resolutus inerti quadam requie contorpescerem. Nec ea quidem, qua Juppiter resoluto mundo et diis in unum confusis: paulisper cessante natura acquiescit sibi cogitationibus suis traditus. Nec tali quoque quali sapiens in hostili custodia coniectus, aut in aliqua gente aliena destitutus, vel navigatione longa retentus, aut in desertum littus eiectus sine amicis relictus in seipso reflectitur, ac in seipsum reconditur: tunc minus solus existens cum ab omnibus solitarius desertus est, res suas arbitrio componens suo. Sed quadam, quae languentis ac degeneris animi est: ab ea, quae quondam extiterat cordis nobilitate deflectens, inepta atque incondita prorsus requie eiciebar. Huic cum soli ocio vacans essem, nullique liberi hominis intentus curae, musarum nuper cognitus chorus nunc quoque denuo visus est. Sed ab ea quidem facie mul-

(8) Ed. Venecia, 1596, fol. 1r y v.

tum dissimilis, qua mihi quondam iuvenculo bicipitis Parnasi penetranti iuga, apud Pegasaeos amnes amoenissimi ac limpidi Castalii fontis in ipso Helicone constitisse conspectus est, cum mihi (multis licet praecibus impetratum) foelicibus illis choris admisceri concessum est, ubi sacro illo ac multis ignoto frequentatu circuitu, benivola dignatione musarum, ab ea, quae caeterarum magistra erat URANIA, perpetuo virore florentem, nunquam defluentibus foliis, lauream magistralem suscepi. Hic enim musarum sacer chorus, quamquam a nullo increpitus, ad terram tamen vultum moestus deiecerat tenui rubore suffussum. Et quamquam sibi de nullo (ut assolet) turpi commisso ruboris materia, aut ingloriationis pararetur timor, me tamen conspecto non mediocriter erubuerunt. Primo quidem de ignobili alumni sui deiectione erubescentes, ad extremum doluerunt, quod eum quem ad tantae celsitudinis propitiae thronum devexerant, inerti quadam resolutum quiete desertis animae viribus turpiter cernerent ociari. Nec mora, sacri chori ductrix Urania omnium quasi uno ore locuta, ait: "Quid te alumne charissime, in quem totam spem conieceramus nostram, ut per te cuncto innotesceremus orbi, atque celebri quodam praeconio per omnia mortalium vulgaremur ora: in tantam animi ignobilitatem deicit, ut insulsa quiete laxatus, deserto omni studio probitatis, in solo degeneri ocio delecteris? Age iam, et animi ignito affectu indefessus quicquam agito, omnia percurre, omnia se tibi debebunt. Nihil namque est quod animo ad magna anhelanti non cedat".

Cui ego (quamquam quid iuste contra hiscere possem non habebam) ne tamen prorsus elinguis mutusque viderer: haec ut fortuito in mentem venerant, subterfugere ratus obieci: "Iam me studiorum tuorum taedium tenet. Iam tam inutilibus, ac multiplicibus affectibus et curis cedendum potius quam sistendum duxi.

Semper ego auditor eram, nec utile visum.
Vexatus toties rauci Theseide Codri.
Impune ergo mihi recitaverit ille togatas
Hic elegos impune, diem consumpserit ingens
Thelephus, aut summi plena iam margine libri
Scriptus et in tergo, necdum finitus Horestes (9).

Nauseat enim anima mea super pedestres comoedorum turbas vilibus ornatas saccis: tragoediarum cothurnatos detestor boatus: ampullosa superbo verba detonantes ore. Quid enim vilius eius carmine, qui tragico vilem certabat ob hircum? Mordaces quoque satyras non libenter aspicio. Quid enim si coetera stu-

(9) JUVENAL, *Satira 1.ª*, versos 1 a 6. El verso primero está cambiado. La puntuación también pero muy accidentalmente.

diorum tuorum delirantia singillatim iuvaret evolvere? Plura enim mendacia compta fuco reperiam, quam instantis opportunitas in medium proferri patiatur. Et ut caeteris taceam

Esse aliquos manes, et subterranea regna:
Et Contum, et stygio ranas in gurgite nigras.
Atque una transire vadum tot millia Cimba:
Nec pueri credunt, nisi qui nondum aere lavantur (10).

Quibus illa mordacibus atque insulsis verbis quamquam iustam indignationem deberet: parum tamen vultu mutata, ait: "Alumne obicienda quidem mihi, sed partius ista. Et si ut licet collibitum fore tuis informibus impolitisque sermonibus vicem reddere iustam: magis sine temporum impensis tuum errorem convincere potes. Sed mihi admonentis et non mordaciter litigantis nunc mens est. Sed his alia discutiendis tempestas sit, nec te tamen clangere rhetorico sermone volo, nec cothurnatis pedestribusve comoedorum admisceri choris. Nec Prometheum sublati furto ex aethere ignis ad caucaseas rupes poenas pendentis, lacerato ac renascenti iecore: cum Eschilo canas volo. Nec fallacem Pasiphes bovem, fabrumque volantem: mendacemque Cretensium inextricatis ambagibus labyrinthum: solicita pervolvere cura suadeo. Multaque ad id accedentia genus, quae tenerorum adhuc iuvenum solatia, non virorum solida studia sunt. De quibus tibi, quoniam olim pervagatum est, nunc admonendum nihil censeo. Sed ad aliud excellentius valde dicendi genus te hortatum esse volo, quo et tibi prosis ingenii tui expertus vires, nobis autem promulgandi nominis celebrandique per ora mortalium praeconium quoddam sis. Age igitur, et iam moras discute, ociantem animum exue alicuius probitatis studio deditus".

Cumque in his me auctoritate admonentis pressum, et ratione convictum inspicerem: ocio, quo resolvebar, discusso, penitus ad aliquod magnum acceptandum vires animi acui. Tunc enim multiplices subeunt curae, sed in quem me prius verterem quaerens: huic, de quo et si succinte pro materiae magnitudine nunc nostra desudabit oratio, me primum mancipandum dedi. Huius autem exordio bonum illud, quo cuncta sunt, quoniam rationale est, atque libertate, et non indicta necessitate agens, deprecatum esse volo me huic actui non labefactari concedere, aiens in haec verba:

"O superexcellens lumen pietasque, bonumque
Exemplar, summumque bonum, fontalis origo.
Consistens solus, qui cuncta involvis in uno.
Quem nihil externum tangit: tamen omnia tecum
Mente geris: qua cuncta tenes, qua cuncta moventur.

(10) JUVENAL, *Sátira 2.ª*, versos 149-152.

Cuius ab influxu varia et molimina rerum
Surgunt in varias te permutante figuras.
Nam tibi se quot sunt et habent: quod singula debent.
Cum dederis cunctis quod habes: non desinit in te.
Quodque ita vis per te consistunt omnia secum.
Te licet ingenti celebrent numerosa boatu
Carmina, et altissimo modulentur ad astra cothurno.
Si Maro, si priscus secum tibi cantet Homerus,
Elingues faciet tantarum copia rerum.
Cum tua sint, quaecumque facit mortalis egestas.
Hoc mihi nunc duce te contingat rector Olympi,
Ut cum nauta novus ventosa per aequora curro,
Inter Scyllam rabiem, saevamque Caribdim,
Atque canes siculos, raria et portenta profundi,
Securum liceat portus captare petitos.
De pater auxilium, mentique illabere nostrae (11).

Comentario: Ante todo he de notar, sin entrar en pormenores que no hacen a nuestro caso, la extraordinaria semejanza de este prefacio con el libro primero del Tratado de *Consolatione Philosophiae* de Boecio (12). No cabe duda de que la ficción boeciana le ha servido al Tostado de pauta para urdir la suya. Pero también me parece indudable, por mucho que concedamos a la influencia del arquetipo boeciano y al gusto de la época en cuanto a atrevimientos alegóricos, que el Abulense nos da en este Prefacio, envueltos en alegorías, algunos datos autobiográficos no desprovistos de interés.

Las musas son aquí, por el contexto, como una especie de ángeles tutelares del trabajo intelectual. Sugieren y exigen al alumno la ocupación, el quehacer cotidiano que corresponde a su edad y al campo obligado de sus estudios. Su mayor gloria es que sus pupilos se dediquen en cuerpo y alma y de por vida al cultivo de las ciencias.

El Tostado se nos presenta como el alumno preferido de estas maestras y en especial de la que lo es de todas Urania. Ellas abrigaron siempre la esperanza segura de que gracias a él las ciencias del espíritu saldrían del marasmo en que por aquellas calendas se encontraban. No les defraudó, sino que respondió a esa confianza con realidades dignas del mayor encomio y del premio más excelso. Por eso, no hoy (cuando escribe el Prefacio) sino en otra ocasión no muy lejana ni demasiado próxima ("nuper") siendo jovencillo ("mihi quondam iuvenculo") le fué dado subir al monte Helicón y convivir allí y conversar con las musas, ser admitido a sus coros, y lo que es más recibir allí mismo de

(11) No sé de quién son. ¿Serán del Tostado?
(12) PL 63, 579 ss.

manos de Urania ("omnium magistra") la laurea magistral, máximo galardón que le acredita de maestro en las Artes y en la Filosofía.

Algún tiempo después, a la hora de escribir este prefacio, el Tostado, ya maestro en Artes, se nos finge cansado, abatido, hastiado de los estudios, en especial de todo lo que pertenece a los géneros poéticos, a los que tantas vigilias ha dedicado. Urania, que ha venido en su ayuda como la Filosofía en la de Boecio, le regaña por que le encuentra sumido en un ocio innoble, mas no le mueve a reanudar trabajos poéticos, no quiere que cante con Esquilo, ya que eso lo hizo a su debido tiempo cuando era más jovencillo, sino que emprenda trabajos más sólidos y adecuados a las fuerzas de su ingenio.

En resumen, lo que inducimos de estas dos visiones que nos narra el Tostado es: 1.º que fué estudiante muy aficionado y aplicado al estudio en la Facultad de Artes en la que obtuvo el grado de maestro; 2.º que se dedicó al cultivo no sólo teórico sino también práctico de la poesía. ¿Serán muestra los versos últimos que van en el prefacio?; 3.º que el grado de maestro en Artes lo recibió siendo jovencillo; 4.º que de la fecha en que escribe no está muy distante ni demasiado próxima la de la investidura de maestro, ya que ésta fué "nuper", algún tiempo antes, respecto de aquella.

En cuanto a las fechas podemos asegurar que todo lo narrado acaeció antes del año 1436, pues la obra *De statu animarum post hanc vitam* y su prefacio son anteriores al *Comentario al libro del Génesis* (13), que fueron escritos en ese año. Ahora bien, ¿cuánto tiempo antes de 1436 fué escrito el prefacio y cuánto tiempo antes de esta escritura recibió el grado de maestro? Quizá al final de todo este trabajo podamos llegar a alguna conclusión.

b) El incipit y el colofón dedicatoria del "Breviloquio de Amor e Amicicia" (14).

Texto:

> El *incipit*: "Muy esclarescido señor Rey e Príncipe muy poderoso. El vuestro muy humilde e devoto vasallo maestro Alfonso de Madrigal... besa las manos de vuestra real alteza, la qual a mi su servidor ovo mandado sobre un dicho de platón en stillo proceder. Et esto por mi en stillo latino acabado, aunque tantas non fueron las fuerzas como la voluntad de servir, la vuestra real alteza a mi rescrivió que todo el latino commento en fabla vulgar tornasse.

(13) Paradox. 5 cap. 61. Cfr. Exod. cap. 23, q. 61.
(14) Biblioteca del Escorial: mss. h - II - 15.

Colofón:

> "Al muy glorioso Cesar et magnifico et vencedor siempre augusto, muy esclarescido rey de castilla, et leon, muy poderoso príncipe, del menor de todos sus siervos alfonso de madrigal maestro en artes: breviloquio de amor et amiçiçia sobre un breve dicho platónico algun tanto respondiente con felicidad se concluye. deo graçias".

Comentario: Para nuestro propósito interesa la noticia de que era maestro en Artes. Silencia todo lo referente a ulteriores estudios y grados. ¿Tendría sólo ese magisterio cuando escribió al rey? El que en otros documentos, que veremos, diga más nos hace sospechar que sí pero sin poderlo asegurar dado lo endeble que resulta el argumento sacado del silencio. ¿Estudiaba Teología? Por aquí sólo tampoco podemos aventurar una contestación. ¿En qué fecha escribió este colofón? Aunque nos interesa mucho saberlo para ulteriores inferencias respecto de su situación académica, no disponemos, sin embargo, de datos que lo aclaren. Fuera quizá de propósito notamos sus relaciones con el rey D. Juan II, el cual le encarga que exponga el dicho platónico: "quando tuvieres amigo cumple que seas amigo del amigo del mismo: empero non cumple que seas enemigo de su enemigo", y además que habiendo redactado su exposición en latín y habiéndola enviado al rey Don Juan éste le vuelve a escribir para que la traduzca al castellano. Del comentario latino sabemos que una copia se encuentra en la Catedral de Burgo de Osma (15).

c) *Prefacio de los "Comentarios al Génesis"* (16).

Texto: Valdría la pena transcribirlo íntegro, pues al comparar la Sagrada Escritura y su estudio a las otras ciencias profanas y en especial a las Artes liberales, resume tan maravillosamente la médula de todas ellas, que bien se echa de ver que las dominaba con entera perfección. Mas por no alargarnos demasiado sólo transcribo lo que viene de lleno a nuestro propósito:

> "Haec Sacratissima Scriptura omnium difficillima, certissima et nobilissima, se elucidantibus vitam aeternam promittit, ut patet Eccle. 24 cap. qui me illucidant vitam aeternam possidebunt. Hanc multi doctores florentissimi a principio Ecclesiae primitivae usque hodie modis variis elucidaverunt unusquisque sicut ei Spiritus Sanc-

(15) Cod. 60 de la Catedral de Burgo de Osma. Cfr. T. ROJO ORCAJO, *Los códices de la Catedral de Burgo de Osma*, en "Bol. Real Academia de la Historia" 94 (1929) 783-784.

(16) Ed. Venecia, 1596.

> tus gratuitam mensuram concessit. Ego autem omnium minimus, qui etiam me eorum minimum dici indignum existimo, cum in hoc gradu nihil me habere crediderim, os mutum movere conabor, rauco gutture timens, voce tremula personabo, maiorumque vestigia semper adorans, prout mihi Spiritus Sancti larga benignitas eloqui contulerit".

Comentario: Se llama maestro. No dice en qué lo es ni si tiene algún otro grado académico. Sin embargo, por la fecha en que indudablemente ha sido compuesto este prefacio podemos afirmar que es maestro en Artes. En efecto, la data de este prólogo no puede ponerse más acá de 1436, ya que en ese año escribió los Comentarios al Génesis, en cuyo capítulo primero se remite a ese prólogo (17), y el magisterio en Teología lo alcanzó más tarde, según más adelante veremos. Si además era o no bachiller en Teología no me atrevo a asegurarlo, aunque considerada la importancia que por entonces se daba a ese grado, bien pudiéramos interpretar el silencio como expresión de que, cuando escribía, aún no lo había obtenido.

d) El prefacio y el colofón dedicatoria de las Paradojas (18).

De esta obra tenemos dos textos, el castellano que fué el primero que escribió por encargo de la reina María de Castilla esposa de Don Juan II y el latino que es versión del anterior y que es el que anda impreso. El primero lo dedicó a la reina y el segundo al rey, quizá porque éste le pidiera la versión.

Texto castellano del prefacio:

> "Muy esclarescida et excelente Señora, el muy humilde vasallo et servidor de vuestra alteza maestre Alfonso de Madrigal... me mucho recomiendo en la vuestra muy ençalçada señoría: la qual a mi aunque inexperto et indocto studiante, menor entre todos maestros, desfallesciente de las altissimas et scientificas speculationes, rude en eloquencia, caresciente de toda rethorica exornación, ovo mandado sobre algunas ocultas metaphoras sus verdades declarando en stillo proceder...".

Texto castellano del colofón:

> "A la muy esclarescida et gloriosa señora muy magnifica et poderosa reina de castilla et de leon, del menor de sus vasallos

(17) *Com. in Genes.*, cap. I, q. 2.

(18) Para el texto castellano, Biblioteca del Escorial, mss. a - IV - 3 principio y fin y para el latino: Biblioteca Nacional de Madrid, mss. 483 f. 1, f. 239 a. La dedicatoria también en la edición de Venecia 1596.

Alfonso de Madrigal maestro en artes et bachiller en theología, de las cinco figuratas paradoxas un breve tractado con felicidad se concluye".

Prefacio del texto latino:

"Illustrissima ac Excellentissima Domina: humillimus vasallus atque servorum vestrorum minimus Alphonsus de Madrigal in artibus magister, se ipsum sua cum omni promptitudine, post vestrarum manuum osculum, vestrae altitudini commendat. Quae mihi, licet indocto inexpertoque studenti, inter magistros aetate et sapientia minimo, deficienti altissimarum speculationum in separatissimis theoriis, in eloquentia rudi, carenti floridis rethoricisque exornationibus, pridem iniunxeras ut super aliquas secretas metaphoras, earum eliciendo medullas, interpretis officio fungerer, omni exclusa repugnantia, cum omni devotione atque promptitudine serviendi, secundum parvam ingenioli mei tributam a Spiritu Sancto dispertitore mensuram, omni operis difficultate postpositiva inchoavi".

Colofón del texto latino:

"Ad gloriosissimum Caesarem et magnificum triumphatorem semper augustum illustrissimus Castellae et Legionis regem, potentissimum principem, minimi servulorum suorum Alfonsi de Madrigal, in artibus magistri et in theologia baccalarei super quinque figuratis Paradoxis qualiscumque tractatus explicit feliciter. Deo gratias"

Comentario: En estos documentos, que dicho sea de paso, nos van cerciorando de su predicamento en la Corte de Don Juan II, repite el Abulense un dato ya conocido y confirma alguna circunstancia de él recogida anteriormente. Nos dice que cuando escribía esas dedicatorias era maestro en Artes y que era el más joven entre los maestros ("aetate et sapientia minimo"). Y añade un dato nuevo, el de su bachillerato en Teología. En cuanto a la fecha en que escribe, pasada en silencio en estas dedicatorias, nos la da el propio Abulense casi a los principios de la interpretación de la primera de esas ocultas metáforas, y es el año 1437 (19). Era, pues, bachiller en Teología en ese año. Ahora bien, ¿lo empezó a ser entonces? No puedo precisar con exac-

(19) Cap. 29: "nam cum a tempore navitatis redemptoris nostri anni mille quadrigenti triginta septem discursi sint, et continue varietur quantitas stature corporum humanorum a maioritate in minus, secundum causarum naturalium confluxum, de quibus abundantius distinximus super 5 cap. Genesis".

titud la fecha, pero sí afirmar, consecuente con los datos del documento anterior, que la investidura tuvo lugar en ese mismo año de 1437 o a lo más en los últimos meses de 1436.

e) Colofón de la "Breve formación de confesión" o "Confessional" en el mss. 4183 de la Biblioteca Nacional de Madrid (20).

Texto:

"A onrra e loor de la santa trenidad e ynformación e provecho de los simples esta breve formación de confessión sea concluyda.

In artibus magistri et (in) theologia bachalarii Alfonsi Matricalensis confessionum brevis formula ad rudium institutionem explicit feliciter".

Comentario: Aunque a primera vista la parte latina del colofón pudiera parecer postiza, sin embargo, tiene marcado el sello y la impronta del Abulense. Claro es que no hace sino repetir lo que ya sabemos, que es maestro en artes y bachiller en Teología, sin darnos pie para conocer la fecha, bien que por lo antes dicho podamos afirmar que no anda muy lejos del año 1437.

f) Prefacio al "De sanctissima Trinitate" (21).

Texto:

"Juxta conditionem temporis vernalis altissimus me sopor tenebat, quo omnibus relictis gratissima quiete resolutus eram, cum subito quodam delapsu advenisse visa est veneranda institutrix mea, sororum dignissima, Urania, cuius ab ipsis teneris crepundiis monitis edoctus fueram, ita ut in hanc quomodolibet iuvenilem evassissem aetatem. Quae, ut laudabilibus destitutum operationibus soli degeneri vacare sopori intuita est, ingemuit pariter et indignata est, vultus tamen dignitate servata mordaciter et imperiose inquit":

"Quid te alumnorum meorum quondam dignissime, nunc vero ipso actu cunctis indignior tanta sollicitudine enutrivi, ut in hanc solidam aetatem exurgeres? Quid tibi Casthalios amnes Pegasaeo fonte manantes ad satietatem tradidi epotandos? Quid toties inter bicipitis Parnasi juga concordium sororum choros videndos dedi? Quid te (quod his longe praestantius erat) ipsius chori feci participem? Quid te postremo gemina laurea infulavi, si dege-

(20) Fol. 64v.
(21) Ed. Venecia, 1596, fol. 1r y v.

nere sopore solutus ignominiosam vitam acturus es? Resume vires, animos viriles indue, alicui te altissimae actioni tradito, quo et labores tuos, et nostra studia aeternis attollas praeconiis".

Ego autem tantae maiestatis confusus praesentia, nihil quod iuste obiicerem habens erubui, quod tamen consopita ratio in promptu habuit elocutus sum: "O imperiosa Domina, a tenera aetate hucusque in tuis militavi castris, nunc tandem aliquando cessandum est".

Ad quod illa: "O alumne, ridendum aliquid dixeris, cum enim a tenera aetate hucusque in castris meis inclyte militaveris, nunc in virile robur evadens quiescendum putas? nec cernis quantum ista ignobiliter dicta sint?".

Ego igitur, cum ad haec nihil mihi dicendum occurreret, parui, illa vero disparuit. Illius ergo secutus monita huic altissimae speculationi, quae de Sanctissima Trinitate est, eius, de quo agetur, praemisso subsidio, me applicandum censui".

Comentario: Tiene este prefacio las mismas características que el ya comentado del tratado *De statu animarum.* Se ve que la inventiva del Abulense sólo sabe bordar en el cañamazo boeciano.

Estamos en primavera, estación del año tan propicia al plácido sueño. El Tostado lo ha dejado todo y no piensa sino en dormir. Urania, que le ha servido de maestra y de guía desde su más tierna infancia hasta traerle a la edad en algún modo juvenil en que ahora se encuentra, le punza con duros reproches y le echa en cara todo cuanto ha hecho por él hasta traerle a esta edad madura. El reproche final y más duro es: "¿Para qué te he coronado con las dos laureas magistrales si has de llevar una vida de ignominia en un sopor innoble?"... ¿Si desde tu tierna infancia has militado bajo mis banderas, ahora que llegas a la edad viril piensas desertar?

De propio intento hemos hecho caso omiso en este comentario de los datos que ya conocíamos por el prefacio al libro *De statu animarum* y hemos fijado la atención en los nuevos que aquí se nos dan.

El primero en importancia es que cuando escribía este prefacio poseía ya dos laureas magistrales, la de Artes, de que teníamos noticia y otra sin precisar cual. Por la índole estrictamente teológica del tratado, al que sirve de pórtico este prefacio, y por lo que diremos después acerca de sus grados en cánones, podemos asegurar que se trata del grado de maestro en Teología, y como sabemos que el año 1437 era bachiller en esa Facultad, tenemos ya un término fijo antes del cual no es posible poner la investidura. Pero esto es decir cuándo no fué y a nosotros nos interesa saber cuándo fué.

Para conseguirlo habríamos de resolver dos cuestiones previas que no se presentan nada fáciles: ¿Pasó mucho o poco tiempo entre la acción de que se trata y el momento de su narración? ¿Cuál es la fecha de este momento, o lo que es lo mismo, cuál es la fecha de la composición de este libro del Tostado?

En cuanto a la primera, la indeterminación en que el pretérito "in fulavi" de la expresión de Urania deja la distancia entre la acción anterior, de que se trata, y su narración presente es tan sumamente imprecisa que a lo más que podemos llegar, apoyados en el paralelismo innegable de este prefacio con el de la obra *De statu animarum*, es, a decir, como allí, que no es ni muy corta ni muy larga y que pudiera quizá concretarse en uno o dos años y aún tal vez menos.

En cuanto a la segunda, la fecha de composición del libro, encontramos en el texto del *De Sanctissima Trinitate* una referencia expresa al comentario, ya escrito, del libro primero de los Reyes (22). Dicho comentario lo empezó después de acabados los grandes y voluminosos comentarios a los libros, según este orden, del Génesis, Exodo, Levítico, Números, Deuteronomio, Josué, Jueces, Ruth (23). Comentaba el Génesis el año 1436. Podemos sospechar que hasta terminar los otros libros que le siguen hasta Ruth emplease por lo menos dos años y quizá mejor tres. En suma, que no comenzó el libro primero de los Reyes antes de 1438, y quizá mejor, de 1439. Más bien hubo de hacerlo por esos años ya que el comentario del libro cuarto de los Reyes que siguió cronológicamente al de los tres primeros, está fechado en 1440 (24).

Y por este camino no avanzamos más, ya que si bien es cierto que el *De Sanctissima Trinitate* fué escrito después de los comentarios al libro primero de los Reyes, y que no puede ponerse su composición antes de 1439, no es menos cierto que también pudo ser posterior a los Comentarios del libro cuarto, pues nada sabemos en contrario; y entonces su composición y la obtención del grado de maestro por parte del Tostado habría que ponerlas después de 1440. En suma, que hemos determinado el término antes del que no ocurrió, y seguimos ignorando el término próximo antes del que se realizó lo ocurrido.

---

(22) Ed. Venecia, 1596, fol. 5b: "Dicendum tamen quod non stat, quia necesse est poni quod vere fuerit suscitatus Samuel ut probatum est latissime 1 Reg. 28".

(23) Cfr. Proemio al 1 Reg. Ed. Venecia, 1596.

(24) IV Reg. cap. 2 q. 26 (Ed. Venecia, 1596, fol. 16-D): "Et primo de Henoc dicendum est, quod nunc in fine anni Christi millesimi quadrigentesimi quadragesimi, in quo sumus, est Henoc annorum quinque millium ducentorum et viginti".

¿Podríamos determinarlo? Sin seguridad de conseguirlo analicemos otros datos temporales del Prefacio. Se refieren a la edad del Abulense en el momento de escribir.

No es jovencillo, como antaño, está en ese indefinido momento límite entre la juventud, que está pasando, y la incipiente madurez, ¿entre los veinticinco y los treinta años? Tal parece ser el significado que se induce de la consideración conjunta de las tres expresiones temporales del prefacio, la primera del Tostado y las otras dos de Urania: "ita ut in hanc quomodolibet iuvenilem evassissem aetatem", "ut in hanc solidam aetatem exsurgeres?" y "nunc in virile robur evadens". Pero aunque así sea que tuviera esa edad en el momento de escribir, cómo quiera que ignoramos la fecha de su nacimiento, y aunque conocemos la de su muerte no sabemos los años que tenía cuando murió, nos es absolutamente imposible precisar ni siquiera aproximadamente el año de la composición de la obra, y nos quedamos sin averiguar el término próximo antes del cual fué investido maestro.

g) El vol. 396 de los Registros de Súplicas del Archivo Vaticano.

Conozco esta fuente a través de lo que dice el P. Vicente Beltrán de Heredia en su estudio *La cancillería en la Universidad de Salamanca* (25). La incluyo entre las autobiográficas porque si bien no se trata materialmente hablando de un escrito del Tostado, sí se trata de una referencia resumen de lo que escribió él al hacer la petición. A falta del texto del Registro Vaticano copio las palabras del P. Beltrán.

Texto:

> "Alfonso Fernández de Madrigal. Así se le llama en una súplica de 9 de mayo de 1444, fecha en que se encontraba en Roma y titulándose maestro en Teología pide junto con otros prórroga del tiempo reglamentario para la expedición de bulas referentes a unas gracias solicitadas".

Comentario: Es el propio Tostado quien al hacer la súplica en 9 de mayo de 1444 dice que es maestro en Teología. Podríamos asegurar que lo era ya desde alguno y aún algunos años antes. Pero es preferible no mezclar las cosas. Tenemos, de momento, en esa fecha del año 1444 el término que nos faltaba en el comentario al documento anterior y sabemos con toda seguridad que obtuvo el grado de maestro en Teología antes de esa fecha y después de 1437 en que era bachiller, y con toda probabilidad antes de esa fecha y después del

(25) "Salmanticensis" 1 (1954) 29.

año 1439, y aún podemos aventurar la afirmación, por lo que tenemos razonado en el documento *e)*, que nada se opone a que esta última fecha pudiera ser el año 1440. Tendríamos, pues, que fué investido maestro en Teología antes de 1444 y después de 1440.

No quiero soslayar una cuestión que seguramente ha brotado en la mente de los que me escuchan. El Alonso Fernández de Madrigal del manuscrito vaticano ¿es el Tostado? Porque hasta aquí le hemos oído a él mismo llamarse Alfonso de Madrigal, y si es Fernández ¿por qué se lo quita? De que lo es nos da testimonio el historiador Gil González de Avila en la Vida que escribió de nuestro personaje: "En una petición que presenta (el Tostado) en el Cabildo... pidiendo se le concediese una gracia al tiempo de su partida al gobierno de sus ovejas de Avila, que se le prestasen algunos libros, firma de aquesta manera Don Alonso Fernández de Madrigal" (26). ¿Por qué se lo quita? Como tantos otros por el gusto y costumbre de la época.

h) El final (a modo de colofón) del "Contra clericos concubinarios" (27).

Texto:

> "Quae omnia et singula determinationi Sacrosanctae Romanae Ecclesiae et judicio cuiuscumque alterius melius scientis submitto et submissa profiteor, credens et firmiter tenens omnia et singula quae a catholicis catholice tenentur. Juris tamen peritus exiguus, et inter sacrae paginae professores minimus has conclusiones summatim commentatus sum sub compendio eorum quae diversimode et prolixe Theologi et Canonistae in diversis locis tractant".

Comentario: De utilidad para esta primera parte de nuestro trabajo, en la que venimos rastreando las huellas del Tostado alumno graduado en Salamanca, encontramos la afirmación de que era jurisperito y esto cuando era profesor de Biblia. Ser perito en derecho, ¿indica posesión de grado académico en la "constantissima juris canonici facultas? Y si por ventura lo indica ¿a cuál de ellos en concreto se refiere?

Ya es bien extraño que en esta ocasión sea tan impreciso cuando nos tiene acostumbrados a lo contrario. Por eso me atrevería a opinar que aún no era Bachiller, aunque bien pudiera estar muy avanzado en los cursos para obtenerlo. En cuanto al tiempo en que escribía,

(26) *Vida y hechos del Maestro Don Alonso Tostado de Madrigal Obispo de Avila.* (Salamanca, 1611), pág. 8.
(27) Ed. Venecia, 1596, fol. 9rb.

sólo puedo afirmar que era después de junio de 1440, ya que lo hace siendo profesor de Biblia, y eso no lo fué cuando menos hasta después de esa fecha en que ocupaba todavía esa cátedra Guillén de Murcia.

2. Contemporáneas

Visto lo que el Tostado nos dice de sí mismo, alumno graduado en Salamanca, veamos lo que acerca de ese mismo tema nos dicen otros que de algún modo le trataron o al menos le conocieron en el medio universitario.

a) El manuscrito 210 ff. 29-31 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca (28).

Hay en este manuscrito, única fuente académica de que usamos, según el P. Vicente Beltrán de Heredia, una lista de graduados y catedráticos de la Universidad de Salamanca. Está hecha el año 1439. En ella aparece el Tostado con el nombre de Alonso Fernández de Madrigal, maestro en Artes. Esto quiere decir que ese año no era maestro en Teología, pues de serlo debieran haberlo consignado. Aquí prueba el silencio.

Por el prefacio al *De Sanctissima Trinitate* y por lo que al comentarle hemos advertido sabemos que obtuvo el grado de maestro en esa Facultad. Luego fué investido después del año 1439. ¿Cuánto tiempo después? Desde luego, según hemos visto, antes de mayo de 1444, y pudiera haber sido, según lo razonado en el documento *e)* de las fuentes autobiográficas, después de 1440.

Notemos de paso que este nuevo dato confirma el razonamiento anterior sobre la fecha de composición de la obra *De Sanctissima Trinitate.* Hay que ponerla después de 1439, o quizá de 1440, y, sin decir cuánto, antes de mayo de 1444.

b) El título del tratado escrito por Torquemada contra ciertas proposiciones del Abulense (29).

Texto:

"Johannis a Turrecremata tractatus in quo ponuntur impugnationes quarumdam propositionum, quas magister in theologia

---

(28) Cfr. V. Beltrán de Heredia, *La Cancillería en la Universidad de Salamanca,* en "Salmanticensis" 1 (1954) 29.

(29) B. N. M. mss. 13250 sin foliar. Cfr. J. M. Garrastachu, O. P., *Los manuscritos del Cardenal Torquemada en la Biblioteca Vaticana,* en: "La Ciencia Tomista" (1930), pág. 188-217; 291-322.

nominatus Alphonsus de Matricali posuit et asseruit in disputatione publica in Romana Curia die 21.ª junii anni 1443".

Comentario: Este que Torquemada llama tratado es, en verdad, un informe largamente razonado dirigido al Papa Eugenio IV para convencerle de la justicia con que el tribunal de Cardenales nombrado por el Pontífice había procedido en el incidente teológico de Sena al censurar gravísimamente cinco proposiciones sostenidas por el Tostado. El dato que nos interesa está clarísimo. El Abulense era maestro en Teología el 21 de junio de 1443. Y no es sólo en el título donde le llama maestro; a lo largo de todo su informe el cardenal de San Sixto llama la atención del Papa hacia el Tostado, del que ha dicho en el prólogo ser profesor de Teología, con expresiones como estas: "magistri Alfonsi", "restat iam tertia propositio reprobanda, quam praefatus magister", "verum si praefatus magister", "accedit iam quarto loco reprobanda propositio praefati magistri", etc.

Por desgracia no están nada claros los antecedentes de este episodio de la vida de nuestro personaje, pues quizá ellos nos precisarían la fecha en que fué investido con el más alto grado de la carrera teológica. De todos modos como por el documento anterior sabemos que no pudo ser antes de 1439, tenemos que tuvo que ser entre las dos 1439-1443. Más aún; si tenemos en cuenta que no sólo era maestro sino además profesor de Teología, y no perdemos de vista lo razonado al analizar las fuentes autobiográficas, no será aventurado acortar estas distancias y poner como fechas topes los años 1440 y 1442. Entre estas mismas había que poner entonces la composición de su obra *De Sanctissima Trinitate.*

Por carta recibida de Roma hemos sabido después de estar impreso lo que precede que en efecto fué investido con el máximo grado en la Facultad de Teología en el otoño de 1441. Debemos la noticia al infatigable investigador de la Historia de la Teología, R. P. Vicente Beltrán de Heredia, que lo ha encontrado en los Archivos Vaticanos.

c) El colofón segundo de la "Forma de confessión" o "Confessional" del Tostado en el mss. 4202 de la Biblioteca Nacional de Madrid (30).

Texto:

Antes de transcribirlo vendrá bien advertir que hemos dicho el segundo colofón porque en esta copia de la obra del Abulense hay tres colofones. El primero es del autor y dice: "A honrra e

(30) Fol. 131 rb.

loor de la santa trinidad e enformación e provecho de los simples esta breve forma de confessión sea concluyda." El tercero es del escriba, que ha hecho esta copia conservada en este manuscrito, y suena: "Esta confessión escrivió Alfonso Aguado, clérigo de San Cebrían en el estudio de Salamanca e acabose lunes a dies dias de março año de nuestro Salvador Jesu christo de mill e quatrocientos e sesenta años. Alfonsus Limphatus." El segundo, que es el que hace directamente a nuestro propósito, no sabemos de quién es. Pudiera ser muy bien de Alfonso Aguado y estar escrito en Salamanca el año 1460, y pudiera ser que no fuera de él y que se lo hubiera encontrado en la copia que le sirvió para la suya. En este caso ese colofón habría sido escrito o mientras el Abulense fué obispo de Avila, es decir, entre el 11 de febrero de 1454 y el 3 de septiembre de 1455, o después de esta fecha, que es la de su muerte y antes de 1460 en que escribe Aguado, o quizá también en esta última fecha, aunque Aguado no fuera su autor. Sea de todo esto lo que fuere, lo cierto es que nos encontramos ante un testimonio de Salamanca, en el que se nos dan noticias preciosas acerca del Tostado tomadas del ambiente universitario viviendo él aún o a cinco escasos años de su muerte. Vengamos al texto:

"Esta confessión fizo don Alfonso de Madrigal, obispo de Avila, bachiller en cánones e maestro en arte e en santa theología, e fizola siendo maestre escuela de la universidad del estudio de Salamanca e rigiente la cathedra de viesperas de santa theologia e otra de poetría a la mañana. Deo gracias".

Comentario: Destacamos solamente los datos que corresponden a esta primera parte, porque hemos de volver sobre él en la segunda. Tales datos son: 1.° don Alfonso de Madrigal maestro en Artes y en santa Teología. Esto ya lo sabíamos. 2.° don Alfonso de Madrigal bachiller en cánones. De esto no andábamos tan bien informados. Sabíamos lo que él mismo nos dijo que era "juris peritus exiguus" y dudábamos de si esta fórmula era expresiva de algún grado académico. Ahora, sin salir de la duda, aprendemos que fué bachiller en esa Facultad. 3.° don Alfonso de Madrigal no pasó de bachiller en la "constantissima juris canonici facultas". Esto es evidente. La noticia se nos da cuando ya el Tostado había dejado la Universidad, cuando era o había sido obispo de Avila, y no es presumible que durante los diez y nueve escasos meses que gobernó aquella diócesis volviese a Salamanca a coronar su carrera de derecho. 4.° de las circunstancias temporales de estos grados nada dice el documento. Lo único que llegaríamos a averiguar en relación con el de maestro en Teología es que lo alcanzó antes del año 1446, ya que desde ese año fué maestrescuela y

para serlo se requería en el candidato tener o el grado de doctor en derecho, y él no lo tuvo, o el de maestro en Teología. Pero esto de nada nos sirve pues sabemos ya de fechas anteriores. En lo que toca al Bachillerato en Derecho sabemos por lo dicho, en el doc. h) de las fuentes autobiográficas que no pudo ser antes de junio de 1440.

d) El prólogo de Ximenez de Prexamo al "Floretum Sancti Matthaei" (31).

Texto:

> "Cum igitur reverendus in Christo pater magister Alfonsus de Madrigal, scholasticus olim Salamantinus, postea vero abulensis episcopus, vulgari nostro hispano el Tostado nuncupatus, theologorum sui temporis floridissima gemma, amplissima super Matthaeum tantum in literali sensu ediderit commentaria...".

Comentario: Este Floretum es una abreviación compilatoria que hizo Ximenez de Prexamo, después de la muerte del Tostado, de su magno comentario al evangelio de San Mateo, seleccionando lo que le pareció más importante y dejando todo lo demás. De esto y de las razones que lo motivaron da cumplida explicación en el prólogo al que pertenecen las líneas transcritas.

El Tostado—se refiere explícitamente—tuvo el grado de maestro "magister Alfonsus", sin concretar si en una o en varias facultades.

Ahora bien el que el Prexamo llame al Tostado "theologorum sui temporis floridissima gemma", da pie para colegir que aún sin negar que lo fuera en otra u otras facultades, se refiere aquí al magisterio en la de Teología. Y aún prescindiendo de esto, dice también Prexamo que el Abulense fué maestrescuela en la Universidad "scholasticus olim salmantinus". Requisito indispensable para ostentar ese cargo, según hemos visto, era ser o doctor en derecho o maestro en Teología; y en derecho no lo fué, luego lo alcanzó en la otra facultad.

Tenemos, como consecuencia de todo lo dicho hasta aquí:

1) que el Tostado alcanzó el grado de Maestro en la Facultad de Artes, siendo jovencillo, antes del año 1436. Había sido magnífico estudiante y hasta parece haber cultivado la poesía.

2) que el año 1437 era ya bachiller en Teología, en cuya Facultad se graduó de Maestro el año 1441, cuando se encontraba en esa edad límite entre la juventud y la sólida virilidad.

3) que no pasó de Bachiller en la "constantissima iuris canonici facultas".

(31) Ed. Sevilla, 1491, tom. 1, fol. 1.

B. — ORDENACION DE LOS DATOS

Para la recta ordenación de estos datos y para llegar a conclusiones de algún modo firmes en lo que respecta al alumnado del Abulense en Salamanca, convendrá mucho tener en cuenta los planes conforme a los que se desarrollaban entonces los estudios en aquella Universidad en la primera mitad del siglo xv. A falta de más documentación, como dije al principio, me sirvo de las Constituciones de Martín V dadas el año 1422 (32), las cuales, según el testimonio de Juan de Segovia (33) se observaban con rectitud y firmeza ejemplares. Comienzo por la Facultad de Teología, porque de ella nos ha proporcionado el Abulense datos más concretos que podrán servirnos para aclarar en cuanto sea posible los restantes.

1. Facultad de Teología

El "curso teológico" ordinario del que quería obtener el grado de Maestro en Teología duraba en Salamanca nueve años.

Requisito previo indispensable para ser admitido al curso para obtener el Bachillerato, era tener el Bachillerato en Artes, o al menos todos los cursos y actos académicos necesarios para este grado.

El curso para obtener el Bachillerato en Teología consta de cinco años. Durante ellos o al menos durante la mayor parte de cada uno tiene que oír el aspirante la exposición de los libros de las Sentencias. Durante dos de esos cinco años ha de oír "de Biblia". Por su parte ha de leer públicamente diez lecciones y hacer un "principio" respondiendo a los bachilleres y a los que le argumentasen, y así mismo hacer a lo largo de esos cinco años algunos actos escolásticos como prácticas de Artes. Terminado el curso de estos cinco años se hacía la colación del grado conforme a lo estatuído en la Constitución XVII. *De modo creandi Bacallarios.*

Para ser admitido al examen privado para la Licencia y el Magisterio habría de cursar aún el ya Bachiller cuatro años, o al menos la mayor parte de cada uno. En el primero leerá de la Biblia del Viejo y Nuevo Testamentos. En el segundo y tercero leerá los cuatro libros de las Sentencias, dos completos cada año. En el cuarto año, responderá primero "de quaestione temptatoria" y leerá todos los cuatro li-

---

(32) Cfr. P. V. González de la Calle y Huarte Echenique, *Constitutiones de la Universidad de Salamanca* (1422), Madrid, 1927.

(33) Cfr. Julio González, *El maestro Juan de Segovia y su biblioteca.* (Madrid, 1944), pág. 148-149.

bros de las Sentencias anteponiendo a la lectura de cada uno un "principio" disputando con los otros bachilleres. Parecen preceptivos otros actos académicos "de placita", "de alia", "de quolibet", alguna repetición, etc.

Antes de realizar el examen privado había de estar ordenado in sacris y si en el examen se le juzgaba idóneo recibía no sólo la "licentia ubique docenti" sino también el grado de Maestro (34).

Viniendo ya al Tostado podemos pensar razonablemente, tomando como base las fechas que conocemos, que su "curso teológico" completo se desarrollara más o menos como sigue:

Año	1432-33	=	Curso	1.º	para	Bachiller		
"	1433-34	=	"	2.º	"	"		
"	1434-35	=	"	3.º	"	"		
"	1435-36	=	"	4.º	"	"		
"	1436-37	=	"	5.º	"	"	+ Bachillerato	
"	1437-38	=	"	6.º = 1.º	para	Licencia	y	Magist.
"	1438-39	=	"	7.º = 2.º	"	"		"
"	1439-40	=	"	8.º = 3.º	"	"		"
"	1440-41	=	"	9.º = 4.º	"	"		"
"	1441		septiembre =	Maestro	en	Teología.		

Más arduo resulta el problema de la edad del Abulense en el curso teológico. No disponemos de datos concretos, sino sólo de referencias que, aunque pueden dar pie a razonables conjeturas, no ofrecen, sin embargo, la deseada firmeza. Por lo que él mismo nos dice en el doc. f) de las fuentes autobiográficas, en el que nos da la noticia de que ya estaba investido con el grado de Maestro en Teología, sabemos que se encontraba entonces en ese límite indefinido entre la sólida juventud y la incipiente madurez. Pero, ¿a qué edad se verifica tal fenómeno? Hablando del matrimonio en el *De optima politia* dice que la edad más apta y conveniente del varón para contraerlo es hacia los 36 años por estar ya en plena madurez (35). No parece, pues, demasiado aventurado poner los comienzos de esa plenitud y el final de la edad juvenil hacia los 30 años. Siendo esto así, y sin cerrar por supuesto el paso a otras variantes, tendríamos que el Tostado inició el curso teológico hacia los 21 años, fué Bachiller hacia los 26 y obtuvo el grado de Maestro hacia los 30.

---

(34) Cfr. GONZÁLEZ DE LA CALLE y A. HUARTE ECHENIQUE, *ob. cit.*, pág. 86 ss.
(35) Ed. Venecia, 1596, fol. 5va.

2. Facultad de Artes

Según la Constitución XVI de las dadas por Martín V a la Universidad, la carrera de Artes consta de seis cursos y confiere los grados de Bachiller, Licenciado y Maestro.

El aspirante a Bachiller tiene primero que estar competentemente instruído en gramática, y después oír las explicaciones de cátedra durante tres años, o la mayor parte de cada uno de ellos. En el primero oirá Lógica antigua y nueva: en el segundo Lógica y Filosofía natural; en el tercero Filosofía natural y Filosofía moral. Por su parte ha de leer diez lecciones en otros tantos días en las escuelas públicas de Artes: tres de Lógica, cuatro de Filosofía natural y tres de Filosofía moral. Parece indudable, aunque las Constituciones no lo digan expresamente, que también se estudiaban de algún modo las materias que componían el cuadrivio, es decir, Aritmética, Astronomía, Música y Geometría. Finalmente, en la recepción del grado había de responder sobre determinada cuestión a los que quisieran argüirle.

El Bachiller, antes de ser admitido al examen privado para la Licencia en orden al grado de Maestro, tenía que leer un año de Lógica, otro de Filosofía natural y un tercero de Filosofía moral, y hacer una "repetición" respondiendo a los que quisieran argüir. Venían después el examen privado y las ceremonias colativas de la Licencia y Magisterio.

Doy por seguro que el Tostado hubo de someterse a esta disciplina y que pasó gradualmente desde el examen de gramática al Bachillerato y de este a la Licencia y al Magisterio. Me parece muy probable que se acogiera a lo que conceden las Constituciones y que nada más terminar el Bachillerato en Artes iniciara el curso teológico, simultaneando los tres primeros años de esta facultad con los tres últimos de la de Artes (36).

De esta suerte y teniendo en cuenta lo apuntado al tratar de la Teología, podríamos asegurar que el paso del Abulense como alumno de la Facultad de Artes fuera más o menos como sigue:

Año 1429-30 =	Curso 1.°	para Bachillerato		
" 1430-31 =	" 2.°	" "		
" 1431-32 =	" 3.°	" "		+ Grado Bachiller.
" 1432-33 =	" 4.°	= 1.°	para Lic. y Mag.	
" 1433-34 =	" 5.°	= 2.°	" " "	
" 1434-35 =	" 6.°	= 3.°	" " "	+ Licencia y Magisterio.

(36) Cfr. V. González de la Calle y A. Huarte Echenique, *ob. cit.*, pág. 60-61.

Esto tiene, sin embargo, una gran dificultad. Se junta demasiado la fecha de obtención del grado con la del documento en que el propio Tostado nos da la noticia. No bastan unos pocos meses para llenar el "quondam" con que el Abulense las separa. En efecto, según el esquema que precede es investido con el supremo grado en Artes en el verano o en el otoño del año 1435. El prólogo al libro *De statu animarum* en que nos da la noticia de que ya era Maestro está escrito antes que el Comentario al Génesis y por tanto en los últimos meses del 1435 o a lo más en los primeros de 1436. No cabe desde cualquiera de estas dos últimas fechas y refiriéndose a cualquiera de las dos primeras decir de sí mismo "mihi "*quondam*" iuvenculo". Parece por consiguiente necesario poner entre la fecha en que él nos da la noticia y la de la investidura un par de años al menos y quizá mejor todavía tres. Tendríamos así que no comenzó la Teología hasta que era Maestro en Artes o casi.

Entonces y sin salirnos del campo de la conjetura podríamos decir que las cosas se realizaron de esta otra manera:

Año	1426-27	=	Curso	1.°	para Bachiller			
"	1427-28	=	"	2.°	"	"		
"	1428-29	=	"	3.°	"	"		+ Bachillerato.
"	1429-30	=	"	4.° = 1.°	para	Licencia	y Magist.	
"	1430-31	=	"	5.° = 2.°	"	"	"	
"	1431-32	=	"	6.° = 3.°	"	"	"	+ Licencia y [Maestro.

Finalmente, en cuanto a la edad de nuestro estudiante habremos de concluir que obtuvo el Magisterio en Artes hacia los 21 años ("mihi quondam iuvenculo"), el Bachillerato hacia los 18 y que inició sus estudios universitarios hacia los 15 ó 16. Antes habría estudiado la gramática, de la que tenía que dar prueba de competencia para ser admitido a los cursos de los Artistas. La fecha de su nacimiento habría que ponerla hacia 1410 y a la hora de su muerte en septiembre de 1455 no tendría más de 46 años.

3. Facultad de Derecho

Poco he de hablar de esta Facultad en la que sólo llegó a Bachiller. En primer lugar el aspirante había de ser competente en gramática. Después, durante seis años o la mayor parte de cada uno de ellos, había de oír las explicaciones de derecho canónico o civil, y si seguía el canónico había de oír simultáneamente durante dos de esos seis años,

las explicaciones sobre el Decreto, y había de leer él diez lecciones en otros tantos días en las escuelas públicas, más la arenga o lección breve en la ceremonia de la colación del grado. Para obtener la licencia y doctorado había de leer durante otros cinco años, o la mayor parte de cada uno de ellos y sostener además un acto público que podía ser repetición o disputa en el que estaba obligado a responder a los que le arguyesen. Seguía el examen privado, etc. (37).

El Abulense llegó hasta el Bachiller en esa Facultad. Estudió por consiguiente los seis cursos y realizó las prácticas preceptuadas. No sé si estudiaría algún curso más, ni puedo tampoco precisar las fechas. Unicamente puedo asegurar, por lo dicho en el doc. *h)* de las fuentes autobiográficas, que no pudo ser antes de junio de 1440. Y me atrevo a conjeturar como explicación de que no avanzase más en la carrera jurídica el haber sido nombrado Maestrescuela de la Universidad por el año 1446.

II

EL TOSTADO PROFESOR EN LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

A. — ANALISIS DE LAS FUENTES

1. Autobiográficas

a) El final (a modo de colofón) de "Contra clericos concubinarios" (38).

Texto:

"Quae omnia et singula determinationi sacrosanctae Romanae Ecclesiae et judicio cuiuscumque alterius melius scientis sub mitto et submissa profiteor, credens et firmiter tenens omnia et singula quae a catholicis catholice tenentur. Juris tamen peritus exiguus et inter sacrae paginae professores minimus has conclusiones summatim commentatus sum sub compendio eorum quae diversimode et prolixe Theologi et Canonistae diversis locis tractant".

(37) Cfr. Const. XV y XVIII, en: V. González de la Calle y A. Huarte Echenique, *ob. cit.*, pág. 60 y 63.

(38) Ed. Venecia, 1596, fol. 9rb.

Comentario: Es profesor de Biblia, pues tal es el significado de la fórmula "sacra pagina". Ximenez de Prexamo algunos años más tarde emplea una fórmula semejante "sacrarum literarum" para indicar la misma cátedra. Del tiempo de este profesorado lo ignoramos, ya que como dijimos antes no estamos en condiciones de señalar una fecha segura para el documento. Lo único que podemos afirmar, consecuentes con lo dicho en la primera parte de este trabajo, es que no fué antes de junio del año 1441.

b) El Defensorio (1.ª parte, cap. 1.º) (39).

Texto:

> "O error, o super omnes errorem error! Quis talia unquam crediderit? ut christianus et christianorum filius, in fide Christi ab uberibus enutritus et in ea totis diebus et noctibus instructus et conversatus peccatorum remissionem excluderet? O demens conceptio, quis suspicari queat licet indignum theologicum tamen professorem tam nequissima credere? Quis enim illius facultatis se professorem glorietur, quam omnino falsam et inanem esse proclamet? Si tamen peccatorum remissio non est, totam theologicam considerationem mendacissimam quis dubitet?".

Comentario: Está tomado este párrafo del capítulo 1.º de la primera parte del Defensorio. En este capítulo explica el Abulense a Don Gutierre, arzobispo de Toledo, muy per summa capita lo acaecido en Sena con aquellas proposiciones que tan graves censuras merecieron del tribunal de cardenales, uno de ellos Torquemada, nombrado por el Papa Eugenio IV. Está escrito después del 21 de junio de 1443, fecha del incidente, pero no más tarde de ese año según nos dice el propio Tostado dentro del texto y lo delata la viva excitación con que está escrito.

Aunque no hace propiamente a nuestro fin, no podemos pasar por alto el interés con que recalca su condición de cristiano viejo. ¿Es que en el ardor de la polémica le acusaron de impureza de sangre? Por lo que respecta a nuestro objetivo notamos que se llama profesor de Teología y que está orgulloso de ser profesor en esa facultad. Tal me ha parecido el significado obvio de la expresión "theologicum professorem", muy distinta de la que ha empleado antes "inter sacrae paginae professores minimus". Lo mismo se infiere del contexto. El argumento de que se trata y sobre todo el método de tratarlo son estrictamente teológicos. "theologicam considerationem" dice él.

(39) Ed. Venecia, 1596, fol. 1v.

Siendo esto así tendríamos que el 21 de junio era profesor de Teología sin determinar si en la cátedra de prima o en la de vísperas.

Todavía si alguno objetase que esos textos tal como suenan podrían interpretarse de la cátedra de Biblia, que está dentro de la facultad de Teología, a pesar de seguir sosteniendo la casi certeza de mi razonamiento, no tendría empacho en dejar las cosas en la más absoluta indeterminación y quedarme con que en la fecha citada era profesor en una al menos de las tres cátedras de la facultad.

¿Desde cuándo lo era? Como mínimum desde octubre o noviembre de 1442, ya que el incidente de Sena ocurre en junio de 1443 y no es presumible que al final del curso le nombrasen profesor. De cuánto duró ese profesorado nada sabemos hasta aquí.

2. Contemporáneas

a) *El prólogo del tratado escrito por Torquemada contra ciertas proposiciones del Abulense* (40).

Texto:

"Sanctissimus Pontifex Maximus Eugenius IV... percepto in sacro RR. DD. Cardinalium collegio quod publice in curia Suae Sanctitatis, quae in civitate senensi tunc residebat, quidam Alfonsus de Matricali, sacrae theologiae professor, certas conclusiones sive propositiones disputando tenuerat et praesumpserat defensare, ex quibus aliquae haeresim, aliquae temeritatem piarumque aurium offensionem sapiebant, debitum sui Pontificatus exsolvens officium, earumdem cognitionem et examen dictique Magistri Alfonsi judicium discutiendum tribus ex RR. Sanctae Romanae Ecclesiae cardinalibus ut eiusdem Sanctitatis auctoritate decernerent quid Romana Ecclesia de his tenendum esset censeret, atque illud tenendum dicto Alfonso mandarent... convocatis pluribus venerabilibus et eggregiis viris sacrae theologiae professoribus... relatisque praefatis propositionibus ac diligenter discussis et examinatis, ac plene audito praefato Alfonso, de judicio assistentium, demum ex approbatione... Sanctissimi Domini nostri... damnarunt Cuius damnationis causas legitimas ac justissimas pro ipsius veritatis cognitione, ex hoc parvo tractatu, in quo de ordinatione ac jussu Sanctissimi Domini nostri ipsarum saepe nominatarum propositionum et assertionum impugnationes ad futurorum memoriam veritatisque testimonium insertae sunt, quisque aperte intelligere poterit".

(40) Cfr., nota 29.

Comentario: Reconozco que se me ha ido un tantico la mano al copiar el texto. Con menos líneas hubiera habido lo necesario para el intento que perseguimos. Pero su valor histórico innegable y la circunstancia de estar inédito me han hecho caer en la tentación.

El incidente teológico al que se refiere, según tenemos dicho, este tratado lo provocó un tal Alfonso de Madrigal, profesor de sagrada Teología ("quidam Alfonsus de Matricali, sacrae theologiae professor"). Esto en sentido obvio significa que el Tostado explicaba sagrada Teología, que regentaba una de las dos cátedras la de prima o la de vísperas, el año 1443 y como mínimum un año antes, por las razones apuntadas al tratar del Defensorio.

Así me parece quedar despejada la incógnita que nos quedó al comentar las expresiones equivalentes del Tostado en su explicación al arzobispo de Toledo, en el sentido de que tanto allí el Abulense como aquí Torquemada hablan de lo mismo, que no es la cátedra de Biblia, sino una de las dos de Teología. Podemos todavía esperar a que alguna otra fuente nos aclare el enigma.

b) El prólogo de Ximenez de Prexamo a su "Floretum Sancti Matthaei" (41).

Texto:

> "Salvatoris etiam nostri sententia reus asseritur qui talentum sibi traditum non multiplicavit sed abscondit. Cum igitur reverendus in Christo pater magister Alfonsus de Madrigal scholasticus olim Salamantinus, postea vero abulensis episcopus, vulgari nostro hispano el Tostado nuncupatus, theologorum sui temporis floridissima gemma, amplissimam super Matthaeum tantum in literali sensu ediderit commentaria... Ego Petrus Ximenez de Prexamo inter professores sacrarum litterarum minor et praefati doctoris quondam discipulus, nunc vero sola Dei permisione cauriensis episcopus...".

Comentario: Ya dijimos del carácter de esta obra al comentar en la primera parte de nuestro estudio las líneas en que presenta al Tostado como maestro y teólogo eminentísimo. Al propósito de esta segunda parte dice el Obispo de Coria que en otro tiempo fué discípulo del Abulense. Es lástima que no diga de qué materia. Pudiéramos pensar puesto que Prexamo dice de sí mismo que fué profesor de Biblia ("Sacrarum litterarum") y a seguido declara que fué discípulo del Tostado, que se trata de esa asignatura. Pero Ximenez de Prexamo

(41) Cfr., nota 31.

no estudió sólo Biblia sino toda la Teología, pudo, por tanto, ser discípulo del Tostado en la cátedra de prima o en la de vísperas e incluso en alguna otra cátedra de materia no teológica.

En suma que este testimonio nos certifica que fué Profesor en la Universidad; en cuanto a la materia que explicase me atrevería a decir que Prexamo, sin negar otras, se refiere a Biblia o Teología.

c) El colofón del copista del mss. 183 de la Biblioteca Nacional de Madrid en que se contiene el De quinque figuratis paradoxis *del Tostado* (42).

Texto:

"Explicit liber Paradoxarum Rdmi. Domini Alfonsi de Madrigal escolastici (sic) studii Salamantini ach episcopi abulensis civitatis, artium et sacrae theologiae excellentissimi professoris, super quinque petitionibus ei quaesitis et in quadam cedula ei missis a Illustrissima Domina regina Castellae uxoris serenissimi regis Johannis regis Castellae, qui quidem reverendissimus Alfonsus de Madrigal primitus quoddam opus praedictis petitionibus respondendo in vulgari fecit et praedictae reginae missit eo quod in vulgari praedictas petitiones ei petierat; postmodum in latinis praedictum opus super eisdem petitionibus edidit, in quo quam plurima singularissima invenies, et sic anima eius requiescat in pace".

Comentario: Está escrito el colofón después de la muerte del obispo de Avila aunque no mucho después y por persona enterada de circunstancias muy concretas respecto a esta obra del Tostado. Pero no es esto lo que ahora nos interesa, sino la noticia de que fué profesor excelentísimo de Artes y de Teología ("artium et sacrae theologiae excellentissimi professoris"). Es la primera referencia expresa del profesorado en Artes, sin concretarnos de qué cátedra. En cuanto al profesorado en Teología son tales las repeticiones y con la misma fórmula que nos persuaden de que se trata de cátedra de prima o de vísperas y no de Biblia. No obstante, dejémoslo como hasta aquí en profesor de la Facultad de Teología y esperemos nuevas noticias más precisas. En cuanto al tiempo este colofón no nos dice nada.

(42) Fol. 239-b.

d) El colofón segundo de la "Forma de confessión" o "Confessional" en el mss. 1202 de la Biblioteca Nacional de Madrid (43).

Texto:

"Esta confession fizo don Alfonso de Madrigal obispo de Avila, bachiller en canones e maestro en artes e en santa theologia, e fizolo siendo maestrescuela de la universidad del estudio de Salamanca e regiente la cathedra de viesperas de santa theologiae e otra de poetria a la mañana. Deo gracias".

Comentario: En la primera parte de nuestro estudio hicimos mérito del valor de este testimonio. También allí nos hemos beneficiado de sus noticias acreditativas de los grados universitarios del Abulense. Lo traemos de nuevo en esta segunda parte porque son, en verdad, preciosas y nuevas las referencias que nos da acerca de su profesorado.

Por los documentos anteriores habíamos llegado a la conclusión de que fué profesor de Teología, pero nos atenazaba la duda de que hubiera que entenderlo de su profesorado de Biblia. El presente nos saca del laberinto y nos dice que fué regente de la cátedra de vísperas de Santa Teología.

La noticia de la regencia de una cátedra de poesía por la mañana es totalmente nueva, al menos para mí. Creo haber leído cuanto se ha publicado de notable sobre el Abulense y no tuve conocimiento de este hecho hasta que lo leí hace ya quince años en el manuscrito citado de la Biblioteca Nacional de Madrid.

Ahora bien, ¿desde cuándo y hasta cuándo fué profesor de vísperas de Teología? De esto el colofón calla e igual ocurre con la cátedra de poesía. Lo único que nos dice es que cuando escribía el Confesional era maestrescuela y regente de esas dos cátedras, es decir, que en algún año o parte de él, sin precisar cuál, de los intermedios entre 1445 y febrero de 1454 enseñaba esas materias y que entonces escribió el libro. Caben, pues, todas las combinaciones imaginables, con tal que se salve ese momento de coincidencia.

A la luz de esta noticia creo que ya se puede asegurar que cuando se llama o se le llama profesor de Teología hay que entenderlo en su sentido riguroso y no en el de profesor de Biblia.

---

(43) Fol. 131 rb.

e) La epístola al Cardenal Cisneros sobre las obras del Tostado (44).

Texto:

"Don Alonso de Madrigal, obispo que fué de Avila, maestrescuela en este estudio e catedrático en theologia e colegial en el sobredicho colegio (de S. Bartolomé)".

Comentario: Aunque de época ya muy tardía, es de fines del siglo XV o de los cuatro primeros años del XVI, traemos a colación esta carta porque está escrita en el medio universitario de Salamanca, y porque, aunque no nos enseña nada nuevo, confirma alguna de las noticias adquiridas hasta aquí. El Tostado fué catedrático de Teología.

Tenemos, en consecuencia de lo dicho en esta segunda parte, los siguientes datos firmes:

1) que el Tostado fué Profesor de Artes en la correspondiente Facultad; regentó además cuando era maestrescuela una cátedra de poesía por la mañana.

2) que fué asimismo Profesor en la Facultad de Teología en la que desempeñó las cátedras de vísperas y de Biblia después del año 1441.

B. — ORDENACION DE LOS DATOS

En realidad no estoy en condiciones de dar a este propósito pasos más firmes que los apuntados. Por eso más que ordenar datos lo que haré será apuntar algunas sugerencias que de algún modo confirmen y aún completen las noticias adquiridas sobre su profesorado.

1. Facultad de Artes

Comenzaré por la cátedra de poesía, de cuya realidad no cabe dudar. ¿Será muy aventurado afirmar que el tratado de métrica latina que hay en el mss. 1799, ff. 18va-37rb de la Biblioteca Nacional de Madrid está íntimamente relacionado con sus explicaciones en esa cátedra? El citado manuscrito contiene la parte prologal de los Comentarios latinos del Tostado a las Crónicas de Eusebio, es decir, los comentarios del Abulense a los prólogos de Próspero, San Jerónimo y del propio Eusebio. Los comentarios latinos al texto de este último faltan en el manuscrito y todavía no he logrado localizarlos. El tratado de métrica es una digresión de las muchas que se encuentran en las obras del Abulense y que nos crean complicados problemas literarios y cronológicos, de los que intentaré la solución en ocasión más opor-

(44) *Sobre el Eusebio, parte 1.ª*, (Salamanca, 1506), fol. II.

tuna. Se encuentra en el Comentario al prólogo de San Jerónimo. La obra toda está inédita. Creo que no es conocida. Por eso, aunque pienso volver sobre ella, doy aquí el índice del tratado de métrica con el capítulo de la obra general y el folio del manuscrito.

Cap. 10: Ut vero aliqualis circa praecedentia notitia habeatur aliquid de pedibus et aliquid de metris dicendum est. Et quoniam metra suis pedibus eunt et illis constant de pedibus velut de simplicioribus dicendum est.

Est autem primum quid dicatur pes et cur (f. 18va).

Deinde de numero pedum dicendum est (f. 18vb).

" 11: De numero pedum et de conditionibus eorum (f. 21va).

" 12: De singulis pedibus quantum ad se scilicet de viginti octo (f. 22rb).

" 13: De accidentibus pedum quae sunt (f. 25ra).

" 14: De divisione pedum per tempora quantum ad arsim et thesim id est elevationem et positionem (f. 35vb).

" 15: De temporibus pedum et resolutione et aliis accidentibus (f. 29vb).

" 16: De metris et eorum diversitate. Et de conditione singularum specierum metrorum (f. 29vb).

" 17: De metris in speciali (f. 30rb).

" 18: De carmine elegiaco et bucolico, epithalamio, trenis atque epigrammate (f. 31rb).

" 19: De metris nominatis a numero pedum ut exametro, pentametro dimetro, trimetro, tetrametro (f. 32vb).

" 20: De metris quae nominatur ab auctoribus vel frequentatoribus (f. 34va).

" 21: De metris nominatis a fine ut cathaletum et acathaletum, ypercathaletum; et de metris nominatis a pedibus ut iambica, anapestica (f. 35vb).

" 22: De psalmis, rithmis et hymnis. (Et reddit auctor ad exponendum quod omisserat facta disgressione (f. 37ra).

" 23: Ecce quantam usque nunc disgressionem fecimus ut aliquid vel leviter de metrorum natura diceremus. Nunc vero ad propositam expositionem prologi revertamur (f. 37rb).

En cuanto al tiempo preciso cuando desempeñaba esta cátedra sabemos únicamente que fué siendo maestrescuela. Pero como dijimos en su lugar esto es tan impreciso que se presta a todas las cábalas (45).

(45) Cfr., nota 43.

¿Otras cátedras? El Tostado, según tenemos visto por el documento *c)* de las fuentes contemporáneas de la segunda parte, fué renombrado profesor de Artes ("artium et theologiae excellentissimi professoris"). Esto habrá de entenderse de alguna cátedra de más enjundia que la de poesía, de que acabamos de hablar. Sabemos por Juan de Segovia que había en la Universidad de Salamanca veinticinco cátedras retribuídas, entre ellas las de Filosofía natural, Filosofía moral, Retórica, Lógica, Gramática, que pertenecían a los artistas (46). ¿Cuál de ellas fué la desempeñada por el Abulense? Me inclino a creer que la de Filosofía moral. Las razones que tengo son más bien indirectas y las propuso ya el año 1943 el prof. J. Carreras Artau (47). La constitución XIII de las dadas por el Papa Martín V el año 1422 preceptúa las "repeticiones" en todas las facultades de la Universidad, de modo especial para la cátedras retribuídas. "Item statuimus—dice—et ordinamus, quod quilibet Doctorum et Magistrorum legentium ordinarie et licentiatorum cathedras primae regentium iuris canonici vel civilis, unam repetitionem quolibet anno facere teneatur circa materiam, quam lecturus sit, vel legerit illo anno. Quod si non fecerit, de salario eidem assignato et debito, decem francos ipso facto amittat applicandos Universitatis Archae, nulla remissione eidem aliquatenus profutura. Et terminus, infra quem huiusmodi repetitiones fiant, sit ante festum sancti Johannis Baptistae, diebus per Rectorem, secundum prioritatem et posterioritatem graduum ipsorum repetentium, consignandis suo modo..." (48). Ahora bien, del Tostado se conservan dos "repeticiones" que encajan perfectamente en la materia de la cátedra de Filosofía moral. Son la *De optima politia*, en la que explana conforme a las reglas de este género literario un texto de la Política de Aristóteles, y la *De statu animarum post hanc vitam* para la que le ha servido de base otro lugar aristotélico de la Etica a Nicomaco. Podemos, por consiguiente, afirmar que esas dos piezas pertenecen al período de docencia en la Facultad de Artes como maestro lector ordinario ("Magistrorum legentium ordinarie") en la cátedra de Filosofía moral.

En cuanto a la extensión en el tiempo de este profesorado podemos asegurar, según lo dicho al tratar de sus estudios en la Facultad de Artes, que no fué antes del año 1432 en que obtuvo el grado de Maestro. La data del *De statu animarum* hay que ponerla antes de 1436 y

(46) Cfr., *ob. cit.*, en nota 33 en su pág. 147.
(47) *Las "repeticiones" salmantinas de Alfonso de Madrigal*, en "Revista de Filosofía" 2 (1943) 211-236.
(48) Cfr., *ob. cit.*, en nota 32 en sus págs. 58-59.

asimismo hay que poner antes de esa fecha la del *De optima politia*. Su profesorado corre entre esas dos fechas. ¿Hasta cuándo duró? Hoy no puedo determinarlo, ni tampoco si explicó alguna otra cátedra fuera de la de poesía de que ya hemos tratado.

2. Facultad de Teología

Cátedra de Biblia. Ya hemos visto que esta cátedra la tenía en junio de 1440 Guillén de Murcia, que fué nombrado Maestrescuela hacia el año 1442 y murió el año 1446 (49). Ignoro si al ser nombrado Maestrescuela dejó la cátedra o si ésta quedó vacante al morir. Por eso no me decido a señalar año antes del 46 para su provisión en el Tostado. Tampoco puedo determinar cuánto tiempo la regentó. Esperabé Arteaga (50), que tiene por cierta la fecha de 1449 para el nombramiento del Abulense para obispo de aquella diócesis, sospecha que la regencia durase hasta ese año. Mas de ese nombramiento ya sabemos a qué atenernos después de las investigaciones de Beltrán de Heredia (51).

Por la materia y el modo de tratarla le parece a Carreras Artau que el *De Sanctissima Trinitate* sea una repetición en la cátedra de Biblia. Mas aunque así fuera, esto no nos da mayor precisión, pues pudo haber sido hecha lo mismo en 1442 que en 1445 ó 46 y dígase lo mismo del *Contra clericos concubinarios*.

Cátedra de Vísperas. No sé si en este caso regente equivale o no a catedrático ordinario. Pero el matiz no hace demasiado a nuestro propósito. Aquí también como en la cátedra de Biblia no puedo determinar con precisión el tiempo. Porque pudo ser el año 1441 ó 42 cuando empezase y así se explicaría mejor quizá el incidente de Sena el año 1443, o pudo ser nombrado catedrático de vísperas después de su regreso de Roma en el otoño de 1444. El único dato cronológico cierto es que regentaba esa cátedra en alguno o algunos de los años en que era Maestrescuela, es decir, entre 1446 y 1454, según tenemos dicho.

Quizá haya que traer a esta cátedra los actos magistrales académicos *De Sanctissima Trinitate* y *Contra clericos concubinarios*, mejor que dejarlos en la de Biblia. Pero aquí como allí no nos dan mayor

---

(49) Cfr. Doc. h) de las fuentes autobiográficas en la primera parte de este trabajo y V. Beltrán de Heredia, *La Cancillería de la Universidad de Salamanca*, en: "Salmanticensis" 1 (1954) 28-29.
(50) *Historia de la Universidad de Salamanca*, t. II, pág. 246.
(51) *Art. cit.*, en: "Salmanticensis" 1 (1954) 29-31.

claridad en cuanto al tiempo. Habrá que esperar para lograrlo nuevos descubrimientos documentales.

No quiero, sin embargo, terminar sin proponer a la consideración de los especializados una conjetura que me ronda hace ya varios años. Es un hecho especialmente constatable en el Comentario al Evangelio de San Mateo, que el Tostado no desaprovecha la ocasión de intercalar íntegros tratados teológicos que con frecuencia no son sino repeticiones algún tanto parafraseadas de cuestiones enteras de los Comentarios a las Sentencias y de la Suma Teológica y a veces de la Contra Gentiles y de alguna otra obra del Angélico. Valgan como muestra un par de ejemplos:

Tostado *Mt., XII, 32*	Santo Tomás *In II Sent., dist. 43*
q. 68 — An sit aliquod peccatum in Spiritum Sanctum	a. 1 — Utrum sit aliquod peccatum in Spiritum Sanctum
q. 69 — An peccatum in Spiritum Sanctum sit aliquod determinatum genus peccati, vel pertineat ad omnia genera peccatorum	a. 2 — Utrum peccatum in Spiritum Sanctum sit determinatum genus peccati.
q. 70 — An species peccati in Spiritum Sanctum recte assignentur.	a. 3 — Utrum species peccati in Spiritum Sanctum convenienter assignentur in littera.
q. 71 — An peccatum in Spiritum Sanctum sit irremissibile	a. 4 — Utrum peccatum in Spiritum Sanctum sit irremissibile.
q. 72 — An aliquis in primo actu peccandi possit peccare in Spiritum Sanctum, vel oportet praesupponi alia peccata	a. 5 — Utrum aliquis possit peccare in Spiritum Sanctum in primo actu peccati.
q. 73 — An peccatum Adae primum et peccatum Angeli fuerunt in Spiritum Sanctum	a. 6 — Utrum Adam peccaverit in Spiritum Sanctum
q. 74 — An sit aliquod peccatum quod in futuro remittatur:	Expositio textus.

Tostado *Mt., XIX*	Santo Tomás *1-2 q. 109*
q. 174 — An homo sine gratia Dei possit aliquod bonum facere.	a. 2 — Utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia.
q. 175 — An possit homo sine gratia velle bonum.	a. 2 — Utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia.

q. 176 — An homo possit intelligere aliquod verum sine gratia.	a. 1 — Utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit.
q. 177 — An homo ex seipso per sola naturalia sua sine gratia possit Deum diligere super omnia.	a. 3 — Utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia.
q. 178 — An possit homo sine gratia implere omnia praecepta legis.	a. 4 — Utrum homo sine gratia per sua naturalia legis praecepta implere possit.
q. 179 — An homo possit sine gratia peccatum evitare.	a. 8 — Utrum homo sine gratia possit non peccare.
q. 180 — An possit homo resurgere a peccato sine auxilio gratiae.	a. 7 — Utrum homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiae.
q. 181 — An possit homo sine gratia praeparare se ad gratiam recipiendam.	a. 6 — Utrum homo possit seipsum ad gratiam praeparare per seipsum, absque exteriori auxilio gratiae.
q. 182 — An ille qui iam consecutus est gratiam possit per seipsum, id est, per sua naturalia et per bonum habitum gratiae, quem recepit, operari bonum, et vitare peccatum sine alio auxilio gratiae.	a. 9 — Utrum ille qui iam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum et vitare peccatum, absque alio auxilio gratiae.
q. 183 — An homo constitutus in gratia, indigeat auxilio gratiae. ad perseverandum in illa.	a. 10—Utrum homo in gratia constitutus indigeat auxilio gratiae ad perseverandum.
q. 184 — An homo possit per seipsum sine gratia mereri vitam aeternam.	a. 5 — Utrum homo possit mereri vitam aeternam sine gratia.

A la vista de estos y otros hechos me pregunto: ¿Se tratará de sus explicaciones en cátedra?, ¿utilizaría como texto también la Suma de Santo Tomás? De momento no me atrevo a responder que sí ni que no, porque tendré que resolver antes cuestiones muy complejas tanto literarias como especialmente cronológicas en las obras del Abulense.

Estas mismas razones me obligan a esperar mejor sazón para trazar la síntesis biográfica del Obispo de Avila, que algunos quizá desearon encontrar como conclusión final de nuestro trabajo.

INDICES

I. — Analítico de los estudios.
II. — De personas citadas.
III. — General del volumen.

I

INDICE ANALITICO DE LOS ESTUDIOS

I. Problemas de actualidad en Teología Sacramentaria

II. Otros estudios

II

INDICE DE PERSONAS CITADAS

(Los números indican las páginas del volumen)

III

INDICE GENERAL DEL VOLUMEN






INFORMATION
ICI
CONSERVATION, INC